٢٥٠

...TE LABEL

21 NOV ...
12 MAY 1986

Call No. ...34,0954, H 814C Date 31-8-66
Account No. 8295

J. & K. UNIVERSITY LIBRARY

This book should be returned on or before the last stamped above. An overdue charges of 6 nP. will be levied for each day. The book is kept beyond that day.

0164

S.No. 11008

RR.

2/6/02

Borrower's No.	Issue Date	Borrower's No.	Issue Date

Ca
Acco
T
An ove
kept b

…TE LABEL

22/1/67

7/1/67

30/9/72

4/4/67/1967

21 NOV …

12 MAY 1986

Call No. 34,0954, H 814C

Account No. 8298

Date 31-8-66

J. & K. UNIVERSITY LIBRARY

This book should be returned on or before the last stamped above. An overdue charges of 6 nP. will be levied for each day. The book is kept beyond that day.

فرهنگ علوم عقلی

Borrower's No.	Issue Date	Borrower's No.	Issue Date

فرهنگ

علوم عقلی

تألیف

سیّد جعفر سجّادی

فارغ التحصیل دکتری دانشکدهٔ علوم معقول و منقول

چاپ اوّل

از انتشارات

کتابخانهٔ ابن سینا

تهران اردیبهشت ۱۳۴۱

491.553
J18F

K UNIVERSITY LIB.
K. DIVISION
Acc No. 71397
Date 20. 11. 69

حق چاپ محفوظ است

این کتاب دریکهزار نسخه با سرمایهٔ کتابخانهٔ ابن‌سینا
در چاپخانهٔ مصطفوی به‌طبع رسید

بسمه تعالی

فهم لغات واصطلاحات فلسفی وعلوم عقلی که مبین افکاروعقاید متفکران وصاحبنظران درقرون واعصار متمادی است برای دانشجویان بس دشواراست ومصنفان ومؤلفان کتب فلسفی درهریك ازمباحث ناچاراصطلاحاتی بکاربرده‌اند که بیان معانی آنها درمباحث مخصوص بخود آنها شده است ودانشجوایان را چارهٔ نیست جز آنکه منبعی جهت فهم آن اصطلاحات دراختیار داشته باشند مضافا بر آنکه بیشترلغات واصطلاحات فلسفی را اطلاقات ومعانی متعددی‌است که تشخیص منظور ومراد آنها درهرموردی خالی ازاشکال نیست نگارنده باوجودیکه در دو کتاب فرهنگ اصطلاحات فلسفی و عرفانی متحمل زحمت ومشقت فراوان شدم متوجه بودم که کتب فوق ازجهات مذکوره وافی بمقصود نمیتواند باشد زیرا تهیه وتنظیم لغـات علوم عقلی به سبك فرهنگ نویسی امروزی لااقل به زبان فارسی بی سابقه بود در هرحال پس ازنشر دو کتاب مزبورباوجود نقائص‌واشتباهات زیادازطرف فضلا ودانشمندان کشورمخصوصا استادان ودانشمندان ارجمندی که سالها ازمحضر آنان‌استفاده کرده‌ام همچون آقایان‌محمود شهابی‌وسید محمدمشکوة وبدیع‌الزمان‌فروزانفرریاست دانشگده معقول‌ومنقول‌تشویق شدم‌استادان بزرگوار دیگردانشگاه مانندآقایان دکترغلامحسین صدیقی ودکتر یحیی‌مهدوی ودکتر محمد معین و دکترمنوچهروبالاخص آقای‌دکترشفق‌دانشمند معروف که نهایت‌لطف ومحبت رانسبت به بنده فرمودند این بنده‌راتشویق وترغیب فرمودند وهمین تشویقات موجب شد که کارخودرا دنبال نمایم ودرصدد تکمیل آن برآیم ازاین رو بجمع آوری لغات واصطلاحات مستدرك پرداختم

وباندازه قدرت وتوانائی خود استقصا کردم تا کتاب حاضررا تهیه نمودم وباوجود آنکه این کتاب نیز اغلاط واشتباهات زیادی دارد افتخارمیکنم که اکنون باتحمل زحمت فراوان مجموعهٔ کاملتری تقدیم ملت وفرهنگ ایران نمایم وامیدوارم کاملتراز این راکه با همکاری مدام محقق عالیمقام ودانشمند مجهول القدر جناب آقای دکتررودلف ماتسوخ دانشیاردانشکده ادبیات بدوزبان انگلیسی وفارسی دردست تهیه وتنظیم است با همت آقایان استادان دانشمند بویژه جناب آقای دکتریحیی مهدوی ودکترسید حسین نصرچاپ ودردسترس دانشمندان قرار گیرد از دوست ارجمند و فاضل محترم جناب آقای علینقی منزوی نهایت تشکررا دارم که همواره مشوق این بنده بوده‌اند.

* * *

یکی ازعواملیکه موجب تشویق وتوفیق این بنده درتهیه کتاب حاضر گردید الطاف وکمك‌های معنوی بی دریغی است که استاد دانشمند جناب آقای دکترعلی‌اکبرسیاسی ریاست دانشکدهٔ ادبیات درحق بنده مبذول فرمودند توفیق وسعادت آن بزرگواررا درراه خدمت بفرهنگ خواستارم معظم له که همواره درکارهای فرهنگی پیش قدم هستند وعده فرمودند که کتاب حاضر را پس ازترجمه بزبان انگلیسی درطبع ونشرآن بدوزبان اقدام فرمایند ازاین جهت وظیفه خود میدانم مراتب ستایش خود را بحضور مبارك ایشان عرضه دارم.

* * *

شکی نیست که نه تنها متون ادبی فارسی بلکه زبان معمولی ومحاورات روزمره ما پر ازلغات واصطلاحات فلسفی، عرفانی، منطقی، کلامی، اخلاقی، واجتماعی است وبرای فهم وبیان آنها نیاز بچنین کتابی هست وخواه ناخواه کسانیکه دررشته‌های ادبی تحقیق ویا تدریس میکنند ناگزیرند ماخذی جهت مراجعه دراختیار داشته باشند گو اینکه فرهنگی که بتواند تمام احتیاجات محققان رادررشته‌های ادبی برآورده کند بایستی حاوی لغات واصطلاحات فقهی، اصولی، عروضی، طبیعی، روانشناسی، هیئت، نجوم وگیاه شناسی قدیم نیز باشدولکن تهیه چنین فرهنگ جامعی که درصدد تهیه آن هستم نیاز بفرصت بیشتری دارد و بحکم

مالایدرك کله لایترك کله «والمیسور لایترك بالمعسور» بدلیل آنکه تهیه چنین فرهنگ جامعی فعلا مقدور نیست نباید ازناقص آن صرف نظر کرد.

در کتاب حاضر که حاوی مصطلحات فلسفی منطقی، اخلاقی، عرفانی واجتماعی است نگارنده سعی کرده است مصطلاحات را باستناد متون معتبر تهیه وتنظیم وبزبان فارسی سادهٔ تقدیم فضلاء نماید.

واغلب بمأخذ موارد استناد ارجاع وبعضاً قسمتهائی ازمتون را ایراد کرده است تا چنانکه قصوری رفته باشد مراجعه کننده خود اصلاح کند.

سید جعفر سجادی اصفهانی

۲۰ر۲ر۴۱

رموزیکه در کتاب بکاربرده شده است

ج = مجلد

رسائل = رسائل ملاصدرا

اخوان = رسائل اخوان الصفا

مصنفات = مصنفات بابا افضل کاشانی

نفحات = نفحات الانس جامی

دستور = دستورالعلماء

مبدأ ومعاد = مبدأ ومعاد ملاصدرا

تفسیر = تفسیرمابعد الطبیعة ابن رشد

تهافت التهافت = تهافت التهافت ابن رشد

مقولات = تلخیص مقولات ارسطوا- ابن‌رشد

ش = شرح حکمةالاشراق

کشاف = کشاف اصطلاحات الفنون و..

شرح گلشن = شرح گلشن راز

شرح منازل = شرح منازل السائرین

لمع = کتاب اللمع فی‌التصوف

حکمة الاشراق = شرح حکمة الاشراق

کشف‌المحجوب = کشف‌المحجوب‌هجویر

تعریفات = تعریفات جرجانی

مجموعهٔ دوم‌مصنفات = مجموعهٔ دوم‌مصنفا

شیخ اشراق .

آراء اهل مدینة الفاضله - ابو نصر محمد بن اوزلغ بن طرخان (اوزلق) (۲۶۰) (۳۳۹) - بیروت ۱۹۵۹ مصر ۱۳۱۸

اثولوجیا - گرد آوردهٔ فرفوریوس صوری خطی

اخلاق جلالی - جلال الدین، هند ۱۸۸۹ م ۱۳۰۷ ه

اخلاق ناصری - خواجه نصیر الدین طوسی تهران ۱۳۵۱ ه - هند ۱۹۲۳ م

اساس الاقتباس - خواجه نصیر الدین طوسی ابوجعفر نصیر الدین محمد بن حسن - تهران ۱۳۲۶ ه

اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابوسعید - منور بن ابوسعید بن ابوطاهر بن ابوسعید - تهران ۱۳۲۳ ه

اسرار الحکم - حاج ملاهادی سبزواری - تهران ۱۳۸۶ ه

اسفار اربعه در حکمة متعالیه درچهار مجلد صدرالدین محمد بن ابراهیم معروف به ملا صدرا - تهران چاپ اول ۱۲۸۲

الامتاع والمؤانسه - ابوحیان توحیدی، مصر چاپ اول ۱۹۳۹ م.

بدایع الحکم - اقا علی مدرس - تهران ۱۳۱۴

بصائر النصیریه - خواجه نصیر الدین طوسی مصر ۱۸۹۸ م.

بقاء النفس بعد بوار البدن - خواجه نصیر الدین طوسی شارح ابا عبدالله زنجانی، مصر ۱۳۴۳ ه.

تذکرة الاولیاء - شیخ ابوحامد محمد بن ابراهیم فرید الدین عطار نیشابوری (۵۱۲-۶۲۷). تهران ۱۳۳۶ ه.

تذکرة ریاضی العارفین - رضا قلی هدایت. تهران ۱۳۱۶.

ترجمه اشارات ابن سینا - مترجم معلوم نیست باهتمام آقای سید محمد شکوه تهران ۱۳۱۶.

تعریفات جرجانی - شریف الدین علی ابن محمد بن علی الحسینی الحسنی الجرجانی مشهور به سید شریف (۷۴۰-۸۱۶). مصر چاپ اول ۱۲۸۳

تعلیقه بر شرح منظومه (درر الفوائد فی غرر الفرائد) شیخ محمد تقی آملی؛ تهران ۱۳۷۰ ه

تفسیر مابعد الطبیعه ارسطو - محمد بن احمد بن محمد بن رشد مکنی با ابوالولید (۵۲۰ - ۵۹۵) بیروت چاپ اول (۱۹۳۸ - ۱۹۴۲).

تهافت التهافت - ابن رشد، بیروت ۱۹۳۰ م چاپ اول.

تهافت الفلاسفه - ابوحامد محمد بن محمد الغزالی (۴۵۰-۵۰۵) مصر ۱۳۹ ه

جامع الحکمتین - حکیم ناصر خسرو قبادیان (۳۹۴ ۴۸۱) طهرات ۱۳۲۲.

جاودان نامه - افضل الدین کاشانی معروف به بابا افضل، تهران ۱۳۱۱ ه

الجمهوریة الافلاطونیه باهتمام حنا خبازر مصر ۱۳۲۹ ه

حاشیه ملاعبدالله درمنطق - تهران ۱۳۲۳ ه

خوان الاخوان - ناصرخسرو، تهران ۱۳۳۸ ه.

دانشنامه علائی - ابن سینا (سه قسمت، الهیات، طبیعیات، منطق) تهران ۱۳۳۱.

دبستان مذاهب - محمد حسن خان کشمیری، هند ۱۲۶۲ ه.

درة التاج - قطب الدین شیرازی، چاپ اول ۱۳۲۰ ه.

دستور العلماء - قاضی عبد النبی بن عبدالرسول احمد نگری، حیدرآباد چاپ اول ۱۳۳۱ ه در سه جلد.

رسائل ابن رشد - چاپ اول حیدرآباد ۱۳۶۶ ۱۹۴۷ م.

رسائل اخوان الصفا (ابوسلیمان محمد بن معشر

فهرست مآخذ

البستی معروف به مقدسی ابوالحسن علی بن هارون الزنجانی ، ابو احمد المهر جانی ، العوفی وزیدبن رفاعه، مصر ۱۹۲۸ م
رسائل شاه نعمت الله ولی ضمیمه المفید للمستفید تهران ۱۳۱۰ هـ .
رسائل خواجه عبدالله انصاری ـ تهران ۱۳۱۹ هـ
رسائل متفرقه فارابی ـ چاپ هند ۱۳۴۴ هـ .
رساله فی اثبات المفارقات ـ ابونصر فارابی حیدر آباد ۱۳۴۵ هـ .
رسالة فی السعار ـ ابن‌سینا ضمیمه رسائل فارابی حیدرآباد ۱۳۵۳ هـ .
رسائل فلسفیه زکریای رازی ـ مصر ۱۹۳۹ م .
رسالهٔ قشیریه ـ ابوالقاسم عبد الکریم قشیری متوفی ۴۵۶- مصر ۱۳۴۶ .
رساله الکندی ـ ابویوسف یعقوب بن اسحق الکندی متوفی ۲۵۸- مصر ۱۲۶۹ .
رسالهٔ نفس ارسطو ـ ترجمه بابا افضل، تهران ۱۳۳۳ هـ .
رسائل اخوند ملاصدرا مشتمل بر نه رساله (اتصاف ماهیت، تشخص ، سریان وجود، قضا و قدر، واردات قلبیه، اکسیر العارمین ، حشر حدوث وخلق عمال) تهران ۱۳۰۲ هـ
رشحات ـ ملاعلی بن حسین واعظ کاشفی مشهور به صفی، هند ۱۹۱۲ هـ .
روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان ـ هانری کربن، طهران ۱۳۲۵ هـ .
ریاض السیاحه ـ حاج زین العابدین شیروانی تهران ۱۳۳۸ .
زاد المسافرین ـ ناصرخسرو برلن ۱۳۴۱ هـ
سیاسات المدینه ـ فارابی ـ عثمانی ۱۳۴۶
شرح اشارات ابن‌سینا شرح خواجه نصیرالدین طوسی تهران قطع وزیری ۱۳۷۹ هـ رحلی ۱۲۹۰ .
شرح براشعة اللمعات ـ عبدالرحمن جامی شرح فخر الدین ابراهیم عراقی ـ تهران ۱۳۳۰ .
شرح برتجرید خواجه طوسی ـ شرح فاضل قوشجی تهران چاپ اول ۱۲۰۸ .
شرح برتعرف چهارجزء دریک مجلد مؤلف ابو اسحق محمد بن ابراهیم ـ شرح ابوابراهیم بن اسماعیل ـ هند ۱۹۱۲ .
شرح حکمة الاشراق سهروردی ـ شارح قطب الدین شیرازی ـ تهران چاپ اول ۱۳۱۴ هـ .
شرح حکمة العین نجم الدین دبیران کاتبی قزوینی متوفی ۶۷۵ـ شارح علامه حلی تهران چاپ اول ۱۳۳۸ .
شرح برهدایة اثیریه ـ شارح صدرالدین شیرازی معروف به ملاصدرا ، تهران ۱۳۱۳ هـ .
شرح فصوص فارابی، تهران ۱۴۱۸ هـ .
شرح فصوص محمد بن علی بن محمد بن احمد بن عبد الله الشیخ محی الدین ابو بکر الطائی الحاتمی الاندلسی معروف بابن عربی متولد ۵۶۰ شارح داود قیصری تهران چاپ اول ۱۲۹۹ هـ .
شرح کلمات بابا طاهر شارح سلطان محمد بن حیدر محمد جنابذی تهران ۱۳۳۳ .
شرح گلشن راز ـ شیخ محمود شبستری متوفی ۷۲۰، شارح محمد یحیی بن علی الجیلانی اللاهیجی النوربخشی بامقدمه کیوان سمیعی تهران، ۱۳۳۷ .
شرح مواقف، قاضی عضد الدین، چاپ مصر در هفت مجلد ۱۳۲۵ هـ .
شرح منازل السائرین ـ مؤلف ابو اسماعیل عبد الله ابن ابومنصور مست الانصاری (۴۹۷- ۴۸۱).
شارح حسن بن محمد الشافعی الفرکاوی ، مصر ۱۹۵۳ .
شرح منظومه ـ هادی بن حاج میرزا مهدی بن محمد صادق مشهور به حاج ملاهادی سبزواری

متوفی ۱۲۸۹ ، تهران چاپ دوم گراوری از روی نسخه عبدالرحیم ۱۳۶۷ ه .
شرح نهج البلاغه - شارح محمد باقر لاهیجی تهران ۱۳۵۶ ه .
شواهد الربوبیه - صدرالدین شیرازی معروف به ملاصدرا تهران
شفا - ابوعلی حسین بن عبدالله بن حسن بن علی بن سینا البخاری مشهور به شیخ الرئیس (۳۷۰-۴۲۸) . تهران چاپ اول ۱۳۴۰ دردو مجلد الهیات وطبیعیات .
بخش منطق شفا خطابه و . . . مصر ۱۳۷۱ه
عقل سرخ - شهاب الدین سهروردی، تهران ۱۳۳۲ه
العقل والوجود - یوسف کرم ، مصر ۱۹۵۶م
عیون الحکمة - ابن سینا ، مصر ۱۹۵۴ م .
عیون المسائل - ضمیمه مبادی الفلسفه، فارابی مصر ۱۳۲۸ه .
فکوک - صدرالدین قونوی خطی .
فلسفه ماوراء فارابی - تهران ۱۳۱۵ه .
قبسات - میر محمد باقر بن محمد الاسترابادی معروف به میرداماد، تهران چاپ اول ۱۳۱۵ه
القسطاس المستقیم - ابوحامد غزالی، مصر ۱۳۱۸ه
قصة الفلسفه الیونانیه - احمد امین ، مصر ۱۳۶۸ه
قوت القلوب - ابوطالب مکی متوفی ۱۳۷۶ هند ۱۸۸۵ م .
کتاب اللمع - ابونصر عبدالله بن علی السراج الطوسی، لیدن ۱۹۱۴ م
کتاب المحصل - فخرالدین عمر الرازی، مصر ۱۳۲۳ ه .
کتاب النفس ارسطو ترجمه احمد فواد، مصر ۱۹۴۹ م .
کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، محمد بن علی بن علی التهانوی در دو جلد، هند ۱۸۶۲م
کشف المحجوب - ابویعقوب سجستانی، تهران ۱۳۲۷ ه .
کشف المحجوب - ابوالحسن علی بن عثمان بن ابوعلی الجلابی الهجویری الغزنوی ، لنینگراد ۱۳۰۴ه .
کشف المراد - علامه حلی شرح بر تجرید خواجه طوسی، اصفهان چاپ سنگی ۱۲۵۳ه.
صیدا ۱۳۵۳ ه
کلمات مکنونه - ملا محسن فیض کاشانی، چاپ اول تهران، ۱۳۱۶ه.
الکون والفساد ارسطو - ترجمه لطفی جمعه مصر ۱۹۳۲م .
گوهر مراد - عبدالرزاق لاهیجی چاپ اول تهران ۱۲۷۷ه .
کیمیای سعادت - ابوحامد غزالی، تهران ۱۳۱۹ه
لوایح جامی - عبد الرحمن جامی شرح محمد جعفر کبودر آهنگی، تهران ۱۳۱۲ه .
مباحث المشرقیه - فخرالدین عمر الرازی، حیدر آباد ۱۳۴۳ه.
مبادی الفلسفه - فارابی، مصر ۱۹۱۰ م
مبدا ومعاد - ملاصدرا، تهران ۱۳۱۴ه
المثل العقلیة الافلاطونیه باهتمام عبد الرحمن بدوی. مصر ۱۹۴۷م.
مجموعه دوم مصنفات - شیخ شهاب الدین سهروردی باهتمام هانری کربن ، طهران ۱۳۳۱ه .
مجموعه رسائل ملاصدرا - تهران ۱۳۰۲ه .
مجموعهٔ رسائل فارابی - حیدر آباد ۱۳۴۰ه.
مختار رسائل جابر بن حیان - مصر چاپ اول ۱۳۵۴ ه .
مصباح الهدایه ومفتاح الکفایه شرح بر عوارف المعارف شهاب الدین سهروردی (۵۳۹-۶۳۲ه) شارح عزالدین محمد بن علی الکاشانی متوفی ۶۹۹ با مقدمه آقای جلال همائی ، تهران ۱۳۲۵ ه
مصباح الانس شرح مفتاح غیب الجمع والوجود

مؤلف صدرالدین محمدبن اسحق القونوی ، متوفی ۶۷۲ شارح محمد حمزة بن عثمان بن فناری الحنفی ، تهران ۱۳۲۳ه.

مصنفات افضل الدین کاشانی معروف به باباافضل بتصحیح آقایان دکتریحیی مهدوی ومجتبی مینوی، تهران ۱۳۳۱-۱۳۳۷ه.

مطارحات - خواجه نصیرالدین طوسی بغداد ۱۳۷۵ ه.

المعتبر - هبةالله بن علی بن ملکا البغدادی معروف به ابوالبرکات درسه مجلد چاپ اول حیدر آباد ۱۳۵۸ ۱۳۵۷ ه

معیار العلم - ابوحامد غزالی، مصر ۱۳۴۶ه.

مقابسات - ابوحیان توحیدی ، مصر ۱۹۲۹ م ۱۳۴۷ ه

تلخیص مقولات ارسطو - ابن رشد؛ بیروت ۱۹۲۷م

نجات - شیخ الرئیس ابن سینا ، مصر ۱۳۳۱ه.

نفحات الانس - عبدالرحمن جامی باهتمام توحیدی پور ، تهران ۱۳۳۷ه.

الهوامل والشوامل - ابوحیان توحیدی، مصر ۱۳۷۰ ه

هیاکل النور - شهاب الدین سهروردی ، مصر ۱۳۷۷ ه ۱۹۵۷ م

الهدایة الی فرائض القلوب - یحیی بن یوسف بن باقودا الاندلسی لیدن ۱۹۱۲ م

الف

آباء - (افلاك) فلاسفه عالم جسمانی‌را
بارت‌از نه‌فلك‌تودرتو میدانستند: که‌یکی فلك
حیط وفلك‌الافلاك وفلك‌اطلس باشد ودومی
لك ثوابت وهفت‌فلك دیگر که‌هریك حامل
یارهٔ خاصی است که بیان خواهد شد.

افلاك‌را ازنظرتأثیراتیکه درعالم‌عناصر
تکوین موالید دارند آباء نامیده‌اند و
گویند جز فلك‌الافلاك سایر آنها درتکوین
وجودات عالم کون وفساد تأثیرخاصی دارند
نچنان تأثیریکه پدر درتولد و پدیدار شدن
رزند دارد، باین‌معنی که ازفعل‌آنها وانفعال
اصراربعه موالید ثلث که عبارت از: معدن،
ت و حیوان باشد تکوین میبابند، وازاین
هت آنها را آباء ثمانیه، وعناصر را امهات
عه، وکائنات ارضی را موالید ثلث نامیده
(ش : ۴۱۸.)

ایشان گشت ظاهر چار عنصر
زمن بشنو تواین معنی چون در
روپس هوا پس آب وپس‌خاك
که زادستند این هرچار افلاك
حکیمان این چنین گفتند باما
که این چار امهاتند آن نه آباء
ازاین چار و ازآن نه ای برادر
بشد موجود سه فرزند دیگر
معادن پس نبات آنگاه حیوان
بهم بستند یکسررا خوشی جان

(روشنائی‌نامه ناصرخسرو ص ۱۵)

لاهیجی در شرح نهج‌البلاغه میگوید:
و این اطوار بدون مدخلیت تأثیرات اجرام علوی واستعداد موادسفلی‌ومرورزمان واطوار دیگر دراصلاب آباء علوی که عقل کل ونفس کل وخیال کل باشد صورت نبندد.

ازاین بیان معلوم میشود که برعقول ونفوس نیز اطلاق آباء شده است.

(شرح نهج‌البلاغه ص ۱۴ چاپ قدیم)

میبدی درشرح بردیوان حضرت‌امیر مینویسد: «معدن ونبات وحیوان را موالید ثلث میگویند، افلاك را آباء، و عناصر را امهات، چه ازحرکات افلاك بربالای عناصر این سه متکون میشوند».

(حاشیه نهج البلاغه لاهیجی ص ۱۴)

بعضی از فلاسفه ازجمله حاجی سبزواری فلك ثوابت را نیز ازجملهٔ آباء نمیدانند واز این رو آباء سبعه گویند .

آثار ذاتی - موجودات را دونوع آثار وخواص هست : یکی آثار ذاتی که ناشی از ذات اشیاء است مانند حرارت که از آثار ذاتی آتش، وحس وحرکت که از آثار ذاتی حیوان است . ودیگر آثار وخواص غیرذاتی که قابل زوال میباشد وبعد از زوال خللی درذات پدید نمیشود مانند عطوفت ورقت وخجالت و غیره درانسان .

شیخ الرئیس در بیان آثار ذاتی اشیاء گوید : وآن خاصیتهائی بود که اندر موضوع علم افتد که بیرون وی نیفتد ، چنانکه مثلث ومربع مر بعضی اندازهارا، وچنانکه راستی و کژی مر بعضی را ، و این اثرها ذاتی بود مرموضوع هندسه را .

(دانشنامه بخش منطق ص ۱۳٤)

آثار علویه - حوادث جوی مانند : ابر، باد ، باران ، هاله ، قوس‌قزح ، نیازك و تغییرات هوا وتأثیرات اشخاص فلکی وغیره را آثار علوی نامند که در جهت بالا انجام میشود. (شفا ج۱ ص۲۶ واخوان ج۲ ص٥٤)

آداب مناظره - صناعتی است نظری که بدان چگونگی جدل و شرایط بحث و استدلال آموخته شود تامناظر راه الزام خصم وتفهیم طرف بداند . (دستور ج۱ ص ۱۲)

آکل ومأکول - این اصطلاح کلامی است وبیان آن آنستکه برمبنای معاد جسمانی شبه‌شده‌است که هر گاه انسان مأکول انسانی دیگر واقع شود وصورت انسان اول را رها وصورتی دیگر بخود گیرد آیا کدامیك ازآنها محشوردرروزقیامت میشوند ؟ وچنانکه‌انسانی طعمه حیوان درندهٔ شد وصورت سبعی به خود گرفت در قیامت آن انسان مأکول بصورت حیوان آکل زنده میشودیانه؟ وبالاخره اجزاء انسان که فانی‌ومتلاشی‌میشود ودرطی زمانهای مختلف صور مختلف بخود گیرد آیا باصورت انسان زنده میشود ویا بایکی ازصور دیگر ؟ وازفروع این‌مسأله‌است که انسان بحکم‌اصل ضروری بدل‌ما یتحلل‌ازابتداء تاآخرعمرمرتب درتحلیل‌وتحول‌است واجزاءآن درحال‌تبدلند آیا باصورت آخرعمرزنده میشوند یاباصورت اول ؟

درپاسخ همهٔ این‌اشکالات فلاسفه گویند صور بیکدیگر تبدیل نمیشوند و آنچه تبدیل وتحول‌میپابد ماده‌است که هر آن‌صورتی‌بخود

میگیرد وصورتها دروعاء دهر محفوظاند واز بین نمیروند.

و بقول صدرالدین تشخص موجودات به‌صورت آنهاست ودرتمام‌مراتب محفوظاست.

(شرح منظومه ص ۳۲۰ - ۳۴۸)

آلات بدنیه
آلات جسدیه } مراداعضاء وجوارح است.
آلات حسیه

آلت - واسطهٔ میان فاعل و منفعل و صانع ومصنوع آنرا آلت گویند واین وساطت برای ایصال ووصول اثر فاعل است به منفعل مانند تیشه برای نجار. (دستور ج ۱ ص۱۲)

آلت فکر - مراد علم منطق است. رجوع به منطق وعلم میزان شود.

آلت‌قانونی - مراد منطق است. که گفته‌اند «المنطق آلة قانونیة»

رجوع به‌علم میزان ومنطق شود

آلی - آنچه منسوب بآلت است. حرکات آلی: جنبشهائیکه صادر از اعضاء و جوارح‌است، موجودات آلی: حیوانات‌اند که عکس العملهای خاص آنها بوسیله اعضاء و جوارح است.

چنانکه در زیر عنوان کلمهٔ نفس و در مقام بیان ماهیت و تعریف آن آید فلاسفه گویند «نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی است» از کلمهٔ آلی که در تعریف نفس آمده‌است تعبیرات‌وتعریفات مختلفی‌شده‌است

محققان فلاسفه گویند: مراد از آلی اعضاء وجوارح ظاهری‌نیست بلکه‌قوای‌خاصی است که درموجودات طبیعی هست، مثلا در نباتات مراد ازآلت وآلی بودن قوت تغذیه و تنمیه وتولید است، ودر حیوان علاوه برآن قوت احساس وادراك وخیال نیز هست، ودر انسان باضافهٔ عقل‌است،وبالاخره مراد «ماهی کالقوی» است نه «ماهی کالاعضاء» است.

حاجی سبزواری گوید: «المرادبالآلة ماهی‌کالقوی لا ماهی کالاعضاء فیشمل النفس السماویة لان لها ایضاً قوة دراکة خیالیة و حساسة وقوة محرکة هی طبیعة الخامسة».

(شرح منظومه ص ۲۸۰)

صدراآرد «وهذه الحد اعنی‌قولنا کمال اول لجسم طبیعی آلی جامع لسائر النفوس اذ لیس المراد بالآلة المذکورة فی تحدید النفس ما هو کالاعضاء بل ما هی کالقوی مثل الغاذیة والنامیة والمولدة فی نفس النباتیة والخیال والحسّ والقوة الشوقیة فی‌الحیوان لا مثل المعدة والقلب والدماغ والعصب».

(اسفار ج ٤ ص ۳)

آن - حد فاصل میان گذشته و آینده را درعرف «آن» میگویند ، ویاحد مشترک میان ماضی ومستقبل . (اسفار ج۱ : ۲۴٦)

فلاسفه درمسئله «آن» هم ازلحاظ ماهوی وهم وجودی آراء وعقایدی چنداظهار کرده اند:

صدرا گوید : «آن» را دومعنی است یکی آنچه وجودش متفرع بروجودزمان است و«آن» باین معنی حد وطرف زمان متصل است.

ودیگر آنچه زمان بر آن مترتب ومتفرع است که «آن» سیال است وازسیلان آن زمان متصل حاصل میشود « آن » باین معنی امری است موجود وچنانکه نقطه امری است که در اثرسیلان آن خط ومسافت موجود میشود و ازسیلان حرکت توسطیه حرکت قطعیه بوجود میآید زمانرا نیزامری است سیال که ازسیلان آن زمان متصل بوجود می آید که آنرا «آن سیال» مینامند وآن مطابق با حرکت توسطیه است .

وهمانطور که نقطهٔ فاعله غیراز نقطه ایست که حدود واطراف است وحرکت توسطیه هم غیرازاکوان دفعیه ووصولات آنست همانطور هم «آن» که فاعل زمانست غیر از «آن» است که حد وطرف زمان است .

«واعلم ان الآن یکون له معنیان: احدهما ما یتفرع علی الزمان، والثانی ما یتفرع علیه الزمان ، اما الآن بالمعنی الاول فهوحد وطرف للزمان المتصل » (ازاسفارج۱ ص۲۴۴-۲۴۵)

آنات متتالیه
آنات متلاقیه } رجوع بزمان و بعد شود .

ائمه سبعه - اسماء وصفات اصلیهٔ مبدءِ المبادی وذات حق تعالی را ائمه سبعه مینامند که اسماء و صفات دیگر مترتب بر آنها است و آنها عبارتند از : حیات ، علم ، قدرت ، ارادت ، سمع ، بصر و کلام . « و لکل صفة من صفاته الاصلیة التی هی الائمة السبعة فی عرف اهل الله فروع ومعا لیل وشعب » و باین بیان معلوم میشود که این اصطلاح عرفانی است.
(رسائل ص ۱۹۴)

درمصباح الانس ائمه اربعه گوید که حیات ، علم ، اراده وقدرت است .
(مصباح ص ۲۳۰)

اباحیه - این اصطلاح عرفانی است ، کسانیکه خودرا مقید بقیود ووظائف شریعت نمیدانندو گویند تقید باحکام شریعت ازوظائف عوام الناس است نه اهل حقیقت اباحیه نامند.
(نفحات الانس ص۱۳)

ابداع - عبارت ازایجادشیء است بدون

سبق مادت ومدت، مانند ایجادحق تعالی‌عقول را که آنهارا بدون سبق مادت ومدت آفریده است . (دستور ج۱ ص ۱۷)

و به‌تعریفی ابداع ایجادشی‌ء غیرمسبوق بعدم است ، ومقابل آن صنع است که ایجاد مسبوق بعدم است . (شرح اشارات خواجه)

بالجمله هرموجودیکه مسبوق بماده و حرکت نباشد وجودش برسبیل ابداع میباشد .

میرداماد گوید : ابداع عبارت ازخروج ازجوف عدم صریح بمتن وجود وثبات درعالم دهر است .

ودرجای دیگر گوید : ابداع عبارت از ایجاد شیء غیرمسبوق بمادت ومدت است .

صدرادربیان ترتیب وجودو نظام آفرینش گوید : خدای متعال موجودات را بروجه ترتیب متنازل بوجود ابداعی از عقل شروع و به هیولای اولی خاتمه داده است و برحسب مدارج ومراتب قرب و بعد بمبدءالمبادی جنبهٔ نقص و کمال وجودی آنها متفاوت است و هراندازه ازمبدأ فیض دورتر شوند ازلحاظ وجودی ضعیف ونقص آنها زیادتر و برعکس هراندازه بمبدء اول نزدیك باشند کامل‌ترند و در مراتب نزول به هیولای اول پایان یافته ودرمراتب صعودی بعقل اول ختم میشوند .

(اسفار ج۲ ص ۱۲۶ ، ۱۱۸ ، ۱۱۵)

والعبارة عن‌الابداع هی‌ان یکون صدور المعلول من مجرد جهة الفاعلية بلا مشاركة حيثية‌القابلية. (مبدأ ومعاد ملاصدرا ص۱۶٤)

اصل‌الابداع والایجادجودالباری‌ورحمته وایصال کل‌شیء الی کماله و منتهاه و تحریکه الی غايته ومناه وابلاغ السافل الی العالی .

(اسفار ج ۲ ص ۱۵۹)

اصل‌الابداع جود الباری وفيضة .

(رسائل ص ٦٤)

والابداع هو تأييس ما ليس بشیء .

(رسائل ملاصدرا ص ۷۰ و ۱۸۷ واز اسفار ج۲ ص ۱۷۲)

وليس‌الابداع والانشاء تركيباً ولاتأليفاً بل تأسيساً واخراج من العدم الی الوجود .

(اسفار ج۱ ص ۵۳)

شیخ الرئیس گوید : ابداع عبارت از تأییس شیء است ازلیس مطلق و شایسته ترین موجودیکه مشمول‌عنوان مبدع است موجودی است که وجودش بلاواسطه مستند بعلت اول باشد . (شفا ج۲ ص ۵۲٦ ، ۵۲۷)

اخوان الصفا گویند : ابداع ایجادشیء ازلاشیءاست و کلام خدا ابداع‌است که «ابدع به المبدعات» . (اخوان جزء ٤ ص ۵۲)

ناصرخسرو گوید: ابداع صنع مبدع حق‌است ومر اورا گروهی ازحکما امر گفتند وگروهی‌ارادت گفتند اندرین صنع مرمبدعات و مخلوقات را شرکتی نیست وآن یکی بود ودیگر نباشد مراورا وپیش ازآن چیزی نبود وسپس ازآن وجزءآن وآنچه ازآن اندرآن بود .ر بودیها چیزی نباشد چنانکـه خدای متعال همی گوید « وما امرنا الاواحدة کلمح بالبصر » . (زادالمسافرین ص ۱۹۵)

باباافضل گوید: وخاصیت ابداع آنست که ابداع را بوجود محلی موجود پیش از ابداع حاجت نبود که ابداع بوی رسد.

(مصنفات رسالهٔ ٥ ص ۱۳۷)

صدرا گویدفاول ماابدع الله‌تعالی ابدعه‌امراً عقلیاً حیاً عالماً .(رساله دراعتقادحکما ص:۲٦ و از رسائل ذکریـای رازی ص ۲۳٦ و از مصباح‌الانس ص ٦۱)

لاهیجی گوید: اول فائض ازحق‌تعالی عالم ابداع ومشیت واراده است وابداع ایجاد شیء است بی‌نمونه .

و درجای دیگر گویـد: مراتب وجود مختلف است و اعلی مرتبت آن بعد از وجود حق تعالی و وجود مطلق سرمدی عالم ابداع ومشیت واراده است ، ودر حدیث رضوی است که مشیت وابداع و اراده سه نامند که معنی آنها یکی است .

(شرح نهج‌البلاغه لاهیجانی ص ٤ ـ ۹ ، ٤٥)

بایدتوجه داشت که کلمهٔ خلق بمعنای عام شامل ابداع میشود وآن اعم‌است ازابداع چنانکه در کلمات فلاسفه‌بر نظام‌آفرینش بطور جملی اطلاق خلق شده است ودرقرآن مجید نیز بدین معنی اشاره شده است ، ونیزچنانکه درمحل‌خودبیاید تمام موجودات بوجودواحد و نظام جملی خود مبدع ذات حق‌اند نهایت برحسب ترتیب ونظام تفصیلی آفرینش اطلاق موجود ابداعی برعقول ومفارقات شده است ، وبرفلك الافلاك اطلاق جسم ابداعی شده‌است زیرا اولین موجودجسمانی که ازمفارقات پدید آمده ومسبوق بمدت‌نبوده فلك‌الافلاك است .

(ازاسفار ج ۱ ص ۱٥۳ ، ۲٥۷)

ابدال ـ این اصطلاح عرفانی است ، صاحب نفحات درمقام بیان آن گوید: زمین را هفت اقلیم است و هریك ازآن هفت اقلیم را یك تن ازبندگان خدا محافظت کند وآنها را ابدال نامند. قیصری گویـد: ابدال کسانی هستند که بواسطهٔ عاری شدن از قیود مادی و رفع‌حجاب ظلمت‌وماده میتوانندباشکال وصور مختلف نمودار شوند، وآنان واصل به‌حق‌اند،

و بالاخره رجال هفت گانه از اولیاءالله را ابدال گویند که مرتبت آنها دون مرتب قطب است.
(نفحات ص ۲۰ و شرح فصوص ص ۲۳)

ابدان اخروی - در زیر عنوان کلمهٔ
عاد و معاد جسمانی بیان خواهد شد که حشر
جساد باین معنی که انسان مادی جسمانی
همین جسد دنیوی که مرکب از ماده و صورت
اخلاط اربعه بوده و در معرض تحول و تغییر
تبدّل و تبدیل است و متمکن در مکان و واقع
زمان بوده و اورا عوارض و لواحق جسمیه
الاخره محدود بحدود است محشور در آخرت
شد نزد اکثر فلاسفه مردود است، بلکه ارواح
فوس انسانی در ابدان دیگری که آنها را
دان اخروی نامیده‌اند محشور میشوند ، و
ان ابدان دنیوی و اخروی فرقهائی گذارده‌اند
جمله :

۱ - تمام اجساد و ابدان در آخرت صاحب
ح و حیات میباشند درصورتیکه اجساد دنیوی
ضی ذوروح و حیاتند و بعضی دارای حیات
عور نمیباشند .

۲ - اجساد اخروی حی بالذات اند و
دان و اجساد دنیوی را حیات عارض و زائد
آنها است .

۳ - اجساد و اجسام این عالم برسبیل
استعداد قابل نفوس‌اند و نفوس در آخرت فاعل برسبیل ایجاب‌اند .

۴ - قوت در این عالم مقدم برفعل است زماناً و فعل مقدم برقوت است ذاتاً و در آخرت قوت مقدم است برفعل ذاتاً و وجوداً .

۵ - فعل‌در‌این عالم اشرف از قوت است ازجهت آنکه غایت قوت است و در آخرت قوت اشرف از فعل است ازجهت آنکه فاعل است .

۶ - ابدان اخروی و اجرام آنها غیرمتناهی‌اند برحسب اعداد تصورات نفوس وادراکات آنها .

۷ - ابدان اخروی متوسط میان تجرد وتجسم‌اند واکثر لوازم وعوارض ابدان دنیوی را فاقدند .

(رساله عرشیه ضمیمه مشاعر ص ۱۲۵-۱۲۶ ، ۱۵۲ - ۱۵۳)

ان الابدان الاخرویة متوسطة بین العالمین جامعة للتجرد والمسلوب عنها کثیر من لوازم هذه الابدان الدنیویه فان البدن الاخروی کظل لازم للروح وحکایة ومثال له بل هما متحدان فی الوجود بخلاف هذه الابدان الفاسدة وان الدار الآخرة و اشجارها و انهارها و غرفها و مساکنها والابدان التی فیها کلها صورادراکیة

وجودها عین مدرکیتها ومحسوسیتها .

(اسفار ج ٤ ص ١٤٧ وازرسائل ص ١٣٩)

ابد - ابدیعنی همیشگی درطرف آینده و یا زمان غیرمتناهی درجانب آینده و بعضی گویند: ابد عبارت ازاستمرارووجود درزمانهای مقدرهٔ غیرمتناهی درجانب مستقبل است ومقابل ازل است .

(رسائل ملاصدرا ص ٢٣٩ . دستور ج ١ ص ٢٧)

ودرحاشیه دستور نقل ازقطب الدین آرد

« الابد » الدهر والدائم والقدیم والازلی . والفرق بین الابد والامد . ان الابد عبارة عن مدة الزمان التی لیس لها حد محدود ولایتقید فلایقال ابداً کذا و« الامد » مدة لها حدمجهول اذا اطلق وقد ینحصر فیقال امد کذا کمایقال زمان کذا . (حاشیه دستور ج ١ ص ٢٧)

ابد الاباد - عبارت از امتداد وجودی است رجوع بابد شود .

ابدی - ابدی منسوب بابد بوده و عبارت ازامری است که درابد یافت شود « ما وجدفی الابد » وآنچه همیشگی بوده وفناناپذیر است وگفته اند که وجود برسه قسم است :

١ - ازلی ابدی .

٢ - لاازلی ولاابدی قسم اول وجودحق وصفات اوست وقسم دوم وجود دنیاومافیهااست .

٣ - ابدی غیرازلی وآن وجود آخرت است . (دستور ج ١ ص ٢٧ - ٢٨ وازرسائل ملاصدرا ص ٢٣٩)

ابدیات - عقول ونفوس مجرده را از جهت آنکه درمعرض فنا وزوال و کون وفساد نمیباشند ابدیات نامیده اند که دائماً بالفعل اند .

(شفا ج ٢ ص ٣٧٨ وازدستور ج ١ ص ٢٨)

ابرار - ابرار یعنی نیکان وخوبان واز اصطلاحات اخلاقی عرفانی است وعبارتند از متوسطان درسلوك واز بندگان خاص خدایند که مدارجی ازسیر الی الله را طی کرده باشند.

ومقام ابرار یکی ازمقامات قرب بحق است و ابرار جماعتی باشند که باصلاح بلاد و عباد مشغول و سعی ایشان برتکمیل خلق مقصور بود .

(اخلاق ناصری چاپ جدید ص ١٦٠ وازشرح کلمات باباطاهر ص ١٥١)

ابسط الموجودات - مرادعقل اول است که ابسط مخلوقات است .

رجوع شود به عقل اول واول ماصدر

ابصار - بفتح جمع بصر وبکسر مصدر اَبصَرَ وبمعنی دیدن است. درچگونگی ابصار سه مذهب است :

١ - مذهب ریاضیان که گویند ابصار

واسطهٔ خروج شعاع‌ازچشم بشکل مخروطی ست که سر آن درمرکز بصر و قاعدهٔ آن سطح مرئی قرار دارد حاصل میشود .

۲- مذهب اکثرحکما که گویند ابصار اسطهٔ انطباع و انتقاش صورتی از مرئی در رحاصل میشودواین‌مذهب ارسطووابن‌سینا ت .

۳- عدهٔ دیگر گویند ابصاردراثر تکیف ی‌شفاف میان رائی‌ومرئی بکیفیت شعاعی صر حاصل میشود .

(دستور ج ۱ ص ۱۹ - ۲۳)

شیخ‌اشراق گوید: ابصاربواسطهٔ اشراق وری نفس بر جسم مستنیر حاصل میشود ط مقابلت مستنیر بامنیر وبالاخره‌بواسطهٔ ومشاهدهٔ نفس صور خارجیه را که قائم اند حاصل میگردد .

صدرا هریك از این اقوال را مردود ه و گویـد : ابصار بواسطهٔ انشاء نفس ی‌میگردد باینمعنی که‌بعدازحصول‌شرائط ص صورمعلقه‌را که قائم بآنست وحاضر ست درعالم نفس انشاء میکند نه دراین و بالجمله گوید نفس در مقام مقابلت یرصورمبصره را درغیراین‌عالم اختراع ونسبت آن صور به نفس بقیام اتصالی است مانند صورعقلیهٔ قائم‌بذات‌حق نه‌بحلول.

«والابصارعندناهی‌انشاءالنفس‌صورة مثالیة حاضرة عندنافی‌عالم‌التمثیل‌مجردةً عن‌الماده الطبیعیة و نسبة النفس الیها نسبة المنشیء للفعل الی ذلك الفعل» .

(اسفار ج۳ ص۹۷ واز ص۵٤ ومشاعر ص۱۳۳ واسفار ج٤ ص ٤۸)

و گوید : بهتر آنست که نام اضافهٔ اشراقی بآن داده شود زیرا که مضاف‌الیه در آن موجود بوجود نوری‌است مانند مضاف که وجود آن وجود نوری بالذات است وبالاخره نفس در موقع و مقام مقابلت بامستنیر صور مبصره را درغیراین‌عالم اختراع میکند.

(اسفار ج ۳ ص ٥٤ و ۹۷)

باباافضل گوید: بینائی آنستکه‌رنگ‌را دریابد بقبول اثرش و مانند او شود بمیانجی هوا بی‌حرکت وزمان وبی‌انفعال و استحالت زمانی . (مصنفات جزء دوم ص ۳٤)

ابعاد الحجمیه
ابعاد المتحددة } مراداز ابعادمتحدده اطراف وحدود اشیاء است و از ابعاد حجمیه طول ، عرض و عمق اجسام است رجوع شود به بعد ومکان .

ابلیس - این اصطلاح دینی و کلامی

است که برخی از فلاسفه مانند صدرالدین مورد بحث قرارداده‌اند . صدرا گوید : نفس رذیلهٔ هر انسانی شیطان اواست و بعبارت دیگر نفس انسان در مقام متابعت هوا و سلوك طریق وسواس وجحود وعتو واستکبار واول کسیکه راه ضلالت و گمراهی را پیش گرفت وطغیان کرد که موجب طرد ورجم او شد اورا خدای متعال شیطان نامید «وهوجوهر النطقی الشریر الحاصل من عالم الملکوت النفسانی » وازجهت ظلمانیت ردیه شأن او اغوا و گمراه کردن است وبالجمله نفوس دربدو خلقت ممتزج از نور وظلمت‌اند ودرشأن آنها است که درسبیل هدایت و راه خیر گام بردارند و هم در جهت ضلالت ووسوسه واغواء .

(رسائل ملاصدرا ص ۳۰۹)

اتحاد - مقام کثرت دروحدت‌را عرفاء مقام اتحاد مینامند .

ومقام شهود وجود واحـد مطلق را از جهت آنکه تمام اشیاء موجودند بوجود واحد وفی نفسه معدومند مقام اتحاد مینامند .

در اصطلاحات صوفیه است که : اتحاد شهود وجود واحد مطلق است از حیث آنکه مجموع اشیاء موجودنـد بذات حق و بخود معدومند و در آن مقام تمام کائنات متکثره موجود بحق و متحد باذات واحـد بوحدت حقیقی‌اند .

ونزد اهل نظر عبارت است از آنکه دو یا چند ذات یك ذات شوند ودرهرحال آنچه ازاین کلمه درمعقول میخواهند آنست که‌چند امر ازلحاظ مفهوم مختلف و از لحاظ عینی و خارجی متحد باشند و بیان میشود که اتحاد درنوع را مماثلت ودرجنس را مجانست و در خواص را مشاکلت ودر کیف را مشابهت ودر کم‌را مساوات ودراطراف‌را مطابقت ودرنسبت (اضافه) را مناسبت ودروضع‌راموازنت گویند.

(رجوع شود به اسفار ج ۳ ص ۳۷ - ۳۸ و اصطلاحات شاه نعمت)

درمصباح‌الانس‌است که هر گاه‌حقتعالی بخواهد ازباب عنایت ازلی ولطف لایزلی‌خود حقایق اشیاء را بریکی ازبندگان خودآشکار کند بدان نحو که درعلم اوست اورا بواسطهٔ طی مدارج کمالات معنوی و توفیق عروج و معارج روحانی‌جذب کندونفس‌اوازبدن مادی و قیود و عوارض طبیعی و زندان ماده منسلخ گردد و مدارج علیا را طی ودرنفوس مجرده سیر کرده ومدارج مختلف آنهارا گذراند واز طبقهٔ به‌طبقه‌بالاترعروج میکند ومتحد میشود باهرعقلی و نفسی بنحو اتحاد خاص که مفید

انسلاخ اوازاحکام جزئی امکانی باشد تاآنکه متحد شود بانفس کلی و بالاخره با عقل اول و از تمام عوارض ولواحق ماده جدا و عاری شده غیرازیك حکم که آن امکان ذاتی او باشد.

و بدین ترتیب میان او و ذات احدیت مناسبتی حاصل میگردد و قرب حقیقی محقق میشود که اولین مرتبت وصول است و در این مقام است که بلاواسطه ازذات حق کسب فیض میکند چنانکه شأن عقل اول است وبعد مدارج دیگر یرا طی و بمقام « لی مع الله وقت » میرسد.

(مصباح الانس ص ۱۹ ــ ۲۳)

ملاصدرا درمقام بیان اتحاد ومعانی آن گویداشیاء متکثره گاه موجودبوجودواحدند بروجه بسیطو گاه موجودبوجودات متعدده‌اند برحسب تکثر آنها ازنظرمفهوم محصل نوعی .

(اسفار ج ۳ ص ۳۸)

اتحاد امر عینی بامفهوم اعتباری ــ یعنی اتحاد وجود باماهیت رجوع شودباصالت وجود . (اسفار ج۱ ص ۶۰)

اتحاد بالعرض ـ اتحاد میان جنس و فصل را اتحاد بالعرض گویند .

اتحاد حس ومحسوس ـ درزیرعنوان اتحادعاقل‌ومعقول بیان خواهد شد که درباب معرفت نه‌تنهاعاقل‌وعقل ومعقول متحدمیشوند بلکه حاس وحس و محسوس و مدرك مدرك نیز یکی شوند .

اخوان‌الصفا آرند « ان الحس هو تغییر مزاج تلك الحواس عند مباشرة المحسوسات لها و ان الاحساس هو شعور القوی الحساسة بتغیر تلك الامزجه .

(رسائل اخوان ج۳ ص۲۲۷)

اتحادطبیعی ــ اتحاد طبیعی درمقابل وحدت واتحادصناعی است چنانکه‌نحوهٔ وحدت و اتحاد اعضاء بابدن طبیعی و وحدت و اتحاد موادو آلات وادوات خانه صناعی است . خواجه طوسی درباب سیاست مدینهٔ خود و بیان فرق وامتیازمیان جماعات وبرتری محبت برعدالت و آنکه بهترین اجتماعات آنستکه برمبنای محبت استوارباشد گوید عدالت مقتضی‌اتحادی است‌صناعی‌ومحبت‌مقتضی‌اتحادی‌است طبیعی .

(اخلاق ناصر چاپ جدید ص ۱۸٤)

اتحاد عاقل ومعقول ــ چنانکه ملاصدرا گوید مسئلهٔ اتحاد عاقل ومعقول را برای اولین بارفرفوریوس‌حکم مشائی درمورد نحوهٔ علم خدا بموجودات بکار برده است ولکن نظریه اورا مردود میداند .

مسئله اتحادعاقل‌ومعقول یکی‌ازمسائل مهم‌فلسفی‌است که مورداختلاف وآراء وانظار

فلاسفه قرار گرفته‌است وقسمت مهمی‌ازمسأله معرفت برهمین مبنی استوار شده است و این مسأله ابتداء درموردعلم‌خدا باشیاء وبعد علوم مجردات از عقول و نفوس مورد بحث قـرار گرفته است .

دریونان باستان نیز یکی ازمسائل مهم مورد بحث همان بحث علم ومعارف بشری و چگونگی‌حصول آن است هم برای خدا وهم برای بشر .

افلاطون ملاك عالمیّت‌خدارامثل نوریه وملاك‌عالمیّت‌انسان‌را افاضات مثل‌میدانست .
(ازاسفار ج ۲ ص ۱۷۵ ومبدأ ومعاد ص ٦٨)

اخوان‌الصفا گویند معقولات بطور کلی عبارت‌ازصوری‌هستند روحانی که نفس‌فی‌ذاته آنهارا میبیند وبجوهره مشاهده میکند بعداز مشاهده کردن آنها را درهیولی ازراه حواس « ان المعقولات کلها صور روحانیـة تراها النفس فی ذاتهـا و تعاینها فی جوهرها بعد مشاهدتها لها فی الهیولی بطریق الحواس » .
(اخوان ج ۳ ص ۲۲۷)

و درتعریف علم گویند « واعلم یااخی بان‌العلم انما هوصورة المعلوم‌فی‌نفس‌العالم» .
(اخوان ج ۱ ص ۱۹۸ و رجوع شود به ج ۲ ص ۳۲۹)

وبالجمله این مسأله درمیان فلاسفهٔ اسلامی‌جنبهٔ‌خاصی‌بخود گرفته وموردا‌ختلاف فلاسفه ومتکلمان‌قرار گرفته‌است واصل‌نزاع ومنشأ آن اختلاف واشکال درمورد علم خدا باشیاء متغیره وجزئیات است .

فارابی وبوعلی و بهمنیار میگویند علم خدا باشیاء عبارت از ارتسام صور ممکنات در ذات او وحصول آن صور بروجه کلی وبنحو حصول ذهنی است .

محقق طوسی و علامه شیرازی ملاك عالمیّت خدارا بموجودات عبارت‌ازوجودصور اشیاء درعین وبعبارت‌دیگرمعیاروملاك عالمیت اورا نفس وجود اشیاء و موجودات در خارج میدانند .
(اسفار ج۲ ص۳۸ ج۱ ص۲۹۸ ج۳ ص۳۸)

قطب‌الدین گوید « و بدرستی شناختی که وجود مجردازماده محتجب نباشد ازذات خود پس نفس حینئذ معقولیت اوست ذات خودرا و عقلیت او ذات خودرا و وجود او عقل باشد و عاقل و معقول وچون تعقل ذات خودمیکند ولوازم ذات خودهم بکند والاتعقل ذات خودبتمام‌نکرده‌باشد چون علم تام بعلت تامه مقتضی علم باشد بمعلول » .
(درةالتاج بخش پنجم ص ٦٨)

معتزله ملاك علم وعالمیت خداراثبوت معدومات ممکنه درازل میدانند .

فلاسفه متأخر علم خدارا باشیاء جهان خارج علم‌اوبذات خود میداند ومیگویند علم خدا بذات خود عین علم او است باشیاء و موجودات عالم . وذات‌خدارا دوعلم‌است یکی علم اجمالی که مقدم براشیاء است و دیگری علم تفصیلی که مقارن باوجود اشیاء است و بلکه عین وجود اشیاء است .

قول دیگر آنکه علم‌او بمعلول اول علم تفصیلی است وعلم او بماسوا اجمالی است .

(اسفار ج۱ ص ۲۹۸ ـ ۳۱٤)

بابا افضل گوید : « عقل ذات خودرا بداند بآنکه معقول است و این از آنست که چون خودرا دانست هم‌اوبود عالم وعاقل وهم او معقول از آنکه خودرا دانست و دانستن خودرا نیز دانست » .

(مصنفات جزء دوم ص ٦۰)

صدرا گوید ابن‌سینا درمبدأ ومعاد خود برخلاف‌سایر کتبش‌قائل باتحادعاقل ومعقول شده‌است . (اسفار ج۱ ص۳۰۹)

خلاصهٔ کلام آنکه درمسأله وجود ذهنی و اینکه موجودات چگونـه در ذهن حاصل میشوند ازیك طرف ودرمورد علم خدا باشیاء وموجودات جزئیه که درمعرض تغییروتبدلند از طرف دیگر انظار و آراء مختلفی بوجود آمده است .

درمساله وجود ذهنی بیان خواهد شد که هرشیءرا دونحوه ازوجوداست یکی‌وجود درخارج وعین که منشأ آثارخارجی‌است یعنی آثار خاصی که لازمهٔ وجود خارجی آن است برآن مترتب میشود و دیگر وجود ذهنی آن که منشأ آثارخارجی‌نمیباشند واگرهم آثاری برآن مترتب است آثار دیگری است غیر از آثار وجود عینی آن .

دراین مسألـه که علم مجردات بذات خود بنحو اتحاد علم وعالم ومعلوم است همه فلاسفه متحدند و گویند « کل‌مجردٍ فان ذاته حاضرة لذاته » . (مبدأ ومعاد ص ٦۳)

وعلم نفوس انسانی نیز بخود بنحو علم حضوری‌است که حاضر نزداوست وهر کس که تعقل ذات خود کند ناچار تعقل کردن او ذات خودرا عبارت ازعین ذات خودباشد وآن تعقل مادام که‌ذات‌عاقل‌موجوداست‌حاصل‌خواهدبود « ان النفس اذا عقلت شیئاً صار عین صورته العقلیة ... ان النفس الانسانیة من شأنها ان تدرك جمیع الحقایق وتتحد بها » .

العقل هو كل الاشياء معقولة » .

(اسفار ج ١ ص ٢٨٤)

صدرا درباب اتحاد عاقل ومعقول نظر ومبنای خاصی دارد که بر آن مبنی نه تنها اتحاد عاقل ومعقول را در مراتب عالیه و موجودات مفارقه و نفوس ناطقه ثابت میکند بلکه درباب اتحاد مدرك با مدرك و حس بامحسوس هم جریان میدهد و گوید « لان المراد من صورة الشیء عندنا هو وجود ذلك الغیر لا المفهوم الكلی منه فالصورة لكل شیء لاتكون الاواحدة بسیطة ولكن قد تكون مصداقاً لمعانی كثیرة كمالية وقد لاتكون كذلك كما انه قد يكون وجوداً قوياً شديداً و قد يكون وجوداً ضعيفاً ناقصاً فالنفس اذاقويت تصير مصداقاً لمعانی كثيرة » . (اسفار ج ١ ص ٣١٤)

« كل معقول الوجود فهوعاقل ايضاً بل كل صورة ادراكية سواء كانت معقولة اومحسوسة فهی متحدة الوجود مع مدركها » .

(مشاعر ص ١٢٢)

صدرا درباب علم گوید علم عبارت از وجود مجرد ازماده است واین وجود همانطور كه موجودست بذاته معقول است بذاته وهمانطور كه موجوديت موجود بذاته دوئيت ذات را ايجاب نميكند وموجب دوئيت درحيثيت ذات هم نميشود مگر بمجرد اعتبار همانطور هم معقوليت آن بذاتـه موجب مغايرت در ذات نميشود ومحض اضافهٔ « كون الذات المجردة » عاقل نفس خود موجب تكثر نميگردد نه در خارج و نه درذهن زيرا آن اضافه ازاعتبارات عقل است بقياس به عاقليت شیء غير خودرا ودرحقيقت اضافه امر غيرواقعی است وآنچه واقع است ذات بسيط غيرمحتجب ازذات خود ميباشد « اضافة كون الذات المجردة عاقلـة لنفسها من هذا القبيل لانها لا توجب تكثر لا فی الخارج ولا فی الذهن و ذلك لان تلك الاضافة شیء يعتبرها العقل قياساً علی عاقلية شیء لغيره فهی بالحقيقة غير واقمة والذی هوفی الواقع ذات بسيطة غيرمحتجبة عن ذاته والعلم هوالوجود المجرد عندنا فهذا الوجود كما انه موجود لذاته كذلك معقول لذاتـه وكما ان موجودية الوجود لذاته لا توجب اثنينية فی الذات ولافی حيثيته الذات الابمجرد الاعتبار فكذلك معقوليته لذاته لايوجب مغايرة فی الذات » . (اسفار ج١ ص ٢٩٨)

ارسطو علم را ازمقوله كيف وبعضاً مضاف ميداند چنانكه گويد « والحال والحس والعلم من المضاف » . (مقولات ص ٥٢)

ودراين مورد صدرا قول ارسطورا تاييد

کرده است .

ولکن وی برخلاف ارسطو که علم را از مقوله کیف و از کیفیات نفسانی میداند از ازجواهر وبلکه حقیقت جواهر که وجوداست میداند .

(رجوع شود به مقولات ارسطو ص ۱۱)

وی برخلاف ارسطو که نسبت میان علم وجهل را نسبت تضاد میداند نسبت میان آندورا نسبت سلب وایجاب میداند .

(رجوع شود به مقولات ارسطو ص ٦٦)

صدرا گوید نفس هرچیزیرا که تعقل کند عین صورت عقلی میشود وبااین مقدمه که هرموجود معقولی عاقل است کلیه صوررا کیه خواه معقول باشند خواه محسوس متحدالوجودند بامدرك خود .

عقل وتعقل نوعی از وجودند و وجود باماهیت متحداست پس علم بامعلوم متحداست واصولا بساطت عقل درست نیست مگر بنا برقول باتحاد عاقل ومعقول زیرا اگر دوئیت واثنینیت درکار باشد بساطت بی‌معنی است وعقل درعین بساطت ووحدت « کل الاشیاء » است واین ممکن نشود مگر باتحاد عاقل معقول .

(اسفار ج ۱ ص ۲۹٤)

و گوید هرصورت مجردی اعم از آنکه مجرد بالذات باشد و یا بواسطهٔ تجرید مجرد شده باشد معقول فی ذاته است وهرمعقول بالفعل و بالذاتی را عاقل بالذات وبالفعل لازم است ومعقول بالفعل بدون عاقل بالفعل تصور نمیشود پس هرمجردی عاقل ذات خود است و درعین حال معقول بالذات است « کل صورة معقولة للنفس بالفعل فهی بعینها عاقلة لذاتها وان لم یوجد عاقل سواها فی العالم ولاشبهة فی ان کل صورة مجردة سواء کانت بتجرید مجرد اوبتجرد ذاتها فهی فی ذاتها معقولة علی الرسم المذکور فتکون عاقلة لذاتها .

(اسفار ج ۱ ص ۳۱۰)

دیگر آنکه هرموجودی همانطور که درست است که مدرك غیرخودباشد واجب است که مدرك ذات خود باشد بحکم آنکه هرموجودی که مجرد از ماده و لواحق ماده است کلیهٔ امور ممکنة الحصول باید برای آن بالفعل حاصل باشد از جهت آنکه در معرض فعل وانفعال وقوت وتأثیر وتأثر مادی جسمانی نیست پس ممکن المعقولیت آن منفك ازمعقول بودن آن بالفعل نمیشود وآنچه ممکن است معقول آن باشد بالفعل معقول آنست . « اذ کون الشیء عاقلا لذاته لاینفك عن کونه معقولا الذاته »

(اسفار ج ۱ ص ۳۱۲)

ونزدیك بدین معنی است سخن ابن رشد که گوید : « علم الانسان بغیره التی هی الموجودات هو علمه بذاته » .

(تهافت التهافت ابن رشد ص ۲۳۵)

دیگر آنکه بحکم تضایف معقول بالفعل ثابت وحاصل نمیشود مگر برای عاقل بالفعل همانطور که عاقل بالقوه را معقول بالقوه است ماحصل کلام .

تمام موجودات را صورتی است جسمانی که هر گاه در خارج یعنی در مواد خارجی جسمانی باشند صور نوعیهٔ مادیهٔ جسمانیه‌اند وصور معقولهٔ آنها که در عالم عقلند متحد باجوهر عقلی اند بنحو اتحاد خاص نه مانند اتحاد صور خارجیه و یـا موادیکه موضوع و محل آنها میباشند بلکه بنحو اتحاد اعلی واشرف وبرتر و همانطور که مفهومات متغایره گاه در وجود و حقیقت متحدند و وجود واحد ممکن است مصداق مفاهیم متعددهٔ متکثره باشد وهمهٔ آنها متحد در وجود باشند ولو آنکه در موردی دیگر موجود بوجودات متعدده باشند درخارج ویابه جهات مختلفه در ذهن پس ذات مجرد بسیط چون مجرد از موضوع است مصداق مفهوم جوهر است و ازآن جهت که صورت مجرده ماده است مصداق مفهوم عقل است وچون خود بذاته صورت عقلیه است مصداق مفهوم معقول است وچون موجود بالذات است مصداق مفهوم عاقل است .

(رجوع شود به اسفار ج ۱ ص ۲۸۳ وج ۳ ص ۳۸ ورسائل صدرا ص ۱۰۲) ورجوع شود به کلمهٔ عقل ـ نفس ـ علم ـ معلوم

اتحادیه ـ اتحادیه کسانی هستند که گویند خدای متعال باما یکی شده ومع گردیده است . (ریاض السیاحه ص ۱۱۸)

اتصاف ـ اتصاف عبارت از قیام امری است بامری دیگر و یا بودن شیء است متصف بشیء دیگر ویانسبت میان دوچیز متغایر است بحسب وجود درظرف اتصاف وناچار درظرف اتصاف باید دوامر موجود باشد تانسبت مذکور محقق شود نهایت آنکه اشیاء درموجودیت متفاوت اند وهریك را حظی خاص ازوجوداست وهر صفتی ازصفات را مرتبی خاص ازوجوداست که منشأ آثار مخصوص است حتی اضافات و اعدام وملکات وقوی واستعدادات که آنها را نیز حظوظ ضعیفی است که اتصاف بآنها ممکن نیست مگر بعد ازوجود آنها برای موصوفات خود « والحق ان الاتصاف نسبة بین شیئین متغایرین بحسب الوجود فی ظرف الاتصاف »

(اسفار ج۱ ص۸۲ وازدستور ج۱ ص ۳۲)

این مسأله را از این جهت مطرح کرده‌اند که معلوم شود که اتصاف وجود بماهیت از چه نوع اتصافی است و عروض وجود برماهیت چگونه است وبنابر قاعدهٔ فرعیه که «ثبوت شیء لشیء او اتصافه به او عروضه له متفرعٌ علی وجود المثبت له اوالموصوف والمعروض» باشد چگونه وجود وصف و عارض برماهیت است درحال که ماهیت‌را قبل ازوجود تقرری نیست .

برلوازم این قاعده از نظر ابن‌سینا و پیروان او وشیخ‌شهاب هیچ نوع ایرادی‌نیست و تنها اشکال و ایراد مشکل برمبنای اصالت وجودی است .

برای روشن شدن مسأله اتصاف وبعداً چگونگی اتصاف ماهیت بوجود گوئیم :

اتصاف بردوقسم است ۱ـ اتصاف انضمامی که موصوف و صفت هردو در ظرف اتصاف موجود میباشند مانند قیام بیاض به جسم که درظرف اتصاف که خارج باشد هم‌اتصاف وهم صفت موجودند .

۲ ـ اتصاف انتزاعی که وجودموصوف درظرف اتصاف بنحوی است که انتزاع صفت ازآن درست است مانند اتصاف سقف بفوقیت وزید بعمی که آنچه متحقق و متقرر درظرف وجوداست موصوف‌است نه‌صفت وصفت امری است که منتزع از موصوف میشود و درهردو صورت‌تحقق وتقررموصوف که موضوع‌اتصاف است درظرف‌اتصاف لازم‌است. اتصاف خارجی مستدعی وجودموصوف است درخارج واتصاف ذهنی درذهن واتصاف انضمامی اتصاف حقیقی است واتصاف انتزاعی اتصاف برحسب ظاهر است . (دستور ج۱ ص۳۲ ـ ۳۳)

ظرف اتصاف گاه ذهن‌است مانند‌اتصاف انسان (مفهوم انسان) بکلیت و جزئیت که متصف وصفت واتصاف هرسه ذهنی‌انــد و گاه خارج مانند اتصاف جسم به بیاض که متصف و صفت واتصاف درخارج‌اند و گاه ظرف اتصاف ذهن‌است وصفت امرخارجی‌است مانند‌اتصاف ماهیت‌بوجود که‌ظرف‌اتصاف ذهن‌است وصفت که وجودباشد متحقق درخارج‌است بنابرقول اصالت وجودیــان و بعکس بنابرقول اصالت ماهیتیان .

توضیح آنکه عارض برسه قسم است :

۱ ـ عارضی که عروض آن برمعروض درخارج است مانند عروض سیاهی برجسم که درخارج عارض برجسم میشود .

۲ ـ عارضی که عروض آن برمعروض واتصاف معروض‌بدان درعقل‌است مانند‌اتصاف

انسان به کلیت وجزئیت .

۳ ـ عارضی که عروض آن برمعروض درذهن است ولکن اتصاف عارض بمعروض در خارج است مانند ابوّت که درخارج مابازائی ندارد لکن اتصاف اب بابوّت در ظرف خارج است و امر خارجی است .

(اسفار ج ۱ ص ۱۵٤)

بعـد از این مقدمات گوئیم برای حل اشکال قاعدهٔ فرعیه هریك از فلاسفه رأی و نظری خاص دارند که بعضی برمبنای تصرف درقاعدهٔ فرعیه است وبعضی برمبنای تأویل و تفسیر قاعده وبالاخره تصرف درنحوه اتصاف است.

صدرا گوید عارض بردوقسم است یکی عارض ماهیت ودیگری عارض وجود قسم اول مانند عروض فصل برجنس و تشخص برنوع وقسم دوم عروض سواد برجسم وفوقیت برسماء.

خاصیت اول آنکه معروض بواسطهٔ عارض موجود میشود نه قبل از آن و خاصیت دوم عکس اول است وعروض وجود برماهیت از قبیل قسم اول است که معروض آن نفس ماهیت است « من حیث هی هی » که بآن وجود موجود میشود نه شیء دیگر وبلکه وجودعین تشخص است و بالجمله اتصاف ماهیت بوجود اتصاف ، بثبوت آنست نه بثبوت چیزی دیگری برای آن « اتصاف الماهیـة بالوجود اتصاف بثبوتها لا بثبوت شیء لها و ثبوت الوجود لها عبارة عن ثبوت نفسها لاثبوت شیء غیرها لها »

(رسائل ص ۱۱٤ ـ ۱۱۵)

ومفادقاعدهٔ فرعیه اینستکه‌ثبوت‌چیزی برای چیزی دیگر متفرع برثبوت مثبت لـه است که غیر آن باشد نه آنکه ثبوت چیزی فی نفسه متفرع برثبوت آن باشد فی نفسه و مفاد آنکه گویند زید موجود است وجود زید است نه وجود چیزی دیگر برای آن .

(رسائلا ص ۱۱۵) رجوع به ثبوت شیء... و قاعدهٔ فرعیه‌شود.

اتصال ـ اتصال درلغت بمعنی پیوستن وارتباط والتیام «ومایصل بین شیئین» استوازنظر صوفیه بمعنی اتحاد وشهود حق است که همه بآن موجودند ومتحد بااویند از آن جهت که تمام کائنات باوموجودوبنفسه معدومند وعبارت ازلحاظ عبداست خودرابوجود احدی واسقاط وجود تقییدی اضافی خود بنحو استقلال پس همواره از امداد وجودی حق ونفس رحمانی امداد گیرد. واسقاط‌منیت که‌عین وجودانافی است ولحاظ خود یعنی وجودسرمدی ونهایت جملهٔ احوال‌شریفه اتصال محب بمحبوب‌است وآن بعدازفنای وجودمحب وبقای اوبمحبوب

صورت بندد چه قبل از فنا امکان وصول نیست.
(دستور ج ۱ ص ۳۶ شرح منازل السائرین ص ۱۰۴)

و از نظر مفهوم فلسفی عبارت ازنحوهٔ وجودشیء است بوجهی که ممکن باشد فرض اجزاء مشترك درحدود برای آن وحد مشترك میان دوجزءآن بوصفی باشد که درعین آنکه نهایت یك طرف است بدایت طرف دیگر باشد وبعبارة دیگر هرگاه دوطرف دوجسم بنحوی پیوسته باشد که نهایت یك طرف بابدایت طرف دیگر مماس باشند آندورا متصل میگویند و حالت پیوستگی آندورا حالت اتصالیه نامند.

ابن سینا گوید «الجسمیة بالحقیقة صورة الاتصال القابل لفرض الابعاد الثلاثة وهذا غیر المقدار والجسمیة التعلیمیة».
(اسفار ج۲ ص ۱۰۱)

صدرا گوید: «الاتصال الذی هو بمعنی الامتداد الجوهری و نحن لا نسلم فی الجسم الا الاتصال الذی قیل انه من فصول الکم.
(اسفار ج ۲ ص ۱۲۱)

اتصال را دو معنی است یکی اتصال حقیقی و دیگری اتصال به قیاس بـه چیزی دیگر.

اتصال حقیقی نیز بردومعنی است یکی «کون الشیء» درمرتبت ذات وحد ماهیت خود صالح برای آنکه منتزع شود از آن امتدادات سه گانهٔ متقاطعه بطورمطلق وبدون تعیین مرتبتی از کمیت و از این جهت میان متصل ومتصل دیگر فرقی نیست ومماثلت و مساواتی درقدر واندازهٔ آنها نیست ومشارك و عاد و معدود و جذر و مجذور ومباین واقل و اکثر او هم نیست و بلکه متصل باین معنی فصل مقوم جوهر بوده و فی حد نفسه برای جسم ثابت است.

معنی دیگر بودن چیزی است بنحویکه میان اجزاء متخالفةالاوضاع موهومهٔ آن حدود مشترکی یافت شود که هریك نهایت بعضی و بدایت بعضی دیگر باشد وازخواص متصل باین معنی است قبول انقسام بلانهایت وتمام کمیات جزعدد متقوم بآن میباشند اعم از کمیات قاره وغیره وازفصول کمیات است. وبالجمله یکی فصل جوهر است ودیگری فصل کم.

اتصال بمعنی دوم که صفت اضافی است نیز بردو معنی است یکی بودن مقدار یا امر ذیمقدار است بطوریکـه متحد النهایت باشد بادیگری که مثل آن باشد اعم از آنکه هردو موجودباشند یاموهوم قسم دوم بودن جسم است بنحویکه متحرك شود بحرکت جسمی دیگر

K UNIVERSITY LIB.

معنی اول از عوارض کم متصل است و معنی دوم ازعوارض کم منفصل است .

(اسفار ج۲ ص ۱۰۰ - ۱۰۱ ، ۱۲۱)

اتصال جسمانی - رجوع شود باتصال .

اتصال شهودی - این اصطلاح عرفانی است وسر محب است بامحبوب درمقام مشاهده «الاتصال مکاشفات القلوب ومشاهدات الاسرار».

(ازمصباح الهدایه ص ۴۲۹)

اتصال وجودی - این اصطلاح عرفانی است وعبارت ازوصول ذات محب است بصفات محبوب و اتصافش بدان و مراتب اتصال وجودیرا نهایت نیست واین حال را سیر فی الله خوانند. (ازمصباح الهدایه ص۴۲۹)

اتفاق - اتفاق درلغت بمعنی اتحاد و مقابل اختلاف آمده است وبمعنای واقع شدن امری وعروض وحدوث آن نیز آمده است .

حدوث چیزیرا بدون استناد بعلت اتفاق مینامند این کلمه در فلسفه اغلب بابخت و صدفه مترادف آمده است .

قائلین باتفاق و صدفه و بخت گویند کون و فساد وتحولات وتبدلات و پیدایش و فناء موجودات امری است تصادفی و اتفاقی و حوادث وامورجهان مستند بعلت خاصی نیستند.

ذیمقراطیس حکیم یونانی درمقام بیان چگونگی تکوین کرات و اجرام سماوی و حوادث معتقد باتفاق بوده است .

درتحت عنوان کلمهٔ جزء بیان خواهد شد که او گوید : ذرات صغار که اساس وجود کرات و عوالم است در فضای غیر متناهی پراکنده اند وبرحسب اتفاق ازبرخورد مقادیر زیادی از آنها اجرام و اجسام و کرات بوجود می آیند ونظم وانظباطی درتکوین اشیاء وجود ندارد وعدهٔ کرات نیز محدود نیست وممکن است ازبرخورد اتمها و ذرات نامتناهی کرات غیرمتناهی پدید آید .

مبادی عالم اجزاء وجواهر فردند که درخلأ پراکنده اندومتشاکلة الطبایع ومختلفة الاشکالند ودائماً ازسوئی بسوئی درحرکت اند وبرحسب اتفاق وصدفه جملهٔ از آنها تصادم و برخورد کرده و ضمیمه شده و از اجتماع آنها هیآت واوضاع مخصوصی پدید آمده و جهان طبیعت موجود شده است .

او درعین حال که وجود جهان بزرگ جسمانی را مستند باتفاق و صدفه کرده است وجود وحدوث موالیدرا دراین عالم تابع علل خاصی میدانسته است .

(ازاسفار ج۱ ص ۱۷۴ ـ رسائل ص ۹۷)

این اصطلاح یعنی کلمهٔ اتفاق را بعداً

K UNIVERSITY LIB.
K. DIVISION
Acc No...... 71397
Date........

ملحدان (بی‌خدایان) در مورد توجیه تکوین عالم وموجودات وحوادث بکار برده‌اند .

خواجه طوسی میگوید آنچه را مردم اتفاق میدانند دارای علل واسباب نهانی است که ازنظرها پنهان‌است وهمه موجودات تابع غایت وغرض خاص میباشند که برما پوشیده است واسباب وعلل فاعلی خاصی آنهارا پدید آورده است که مارا دست رسی واطلاعی بآنها نیست . (اسفار ج۱ ص ۱۷۴)

اتقان - اتقان‌درلغت‌بمعنی‌احکام(۱) و استواری است « اتقن الامر » احکمه « رجل تقن وتقن » یعنی مرد حاذق و استوار و وارد ومتبحر درفن که کارهای اومحکم است .

(المنجد)

وعبارت‌ازمعرفت ادله‌است بواسطهٔ علل وباعلل وضبط‌قواعد کلیه‌است ازراه جزئیات.

(دستور ج۱ ص ۳٦)

اثبات - اثبات مقابل نفی وسلب است وبعضی گمان برده‌اند که اثبات ونفی یك‌چیز است درحال که این گفتاردرست‌نباشد واثبات مقابل نفی وضد آنست .

ابن‌رشد گوید : « فمن الناس کما قلنا من یزعم‌انه یمکن ان یظن ان‌الاثبات والنفی معاً هی شیء واحد علی مـا وصفناه و یقول بهذا القول کثیر من الطبیعیین فاما نحن فقد قلنا انه لایمکن ان یکون‌الاثبات والنفی‌معاً».

(تفسیرابن‌رشد ص ۳۴۷ ورجوع‌شود به‌دستور ج۱ ص ۳٦)

ودراصطلاح سالکان اثبات مقابل محو آمده است بحکم « یمحوالله ما یشاء ویثبت » ومقصود ازنفی و اثبات نفی صفات بشریت و اثبات سلطان حقیقت است .

(ازمصباح‌الانس‌ص۲۹)

اثنویت - رجوع شود به ثنویت .

اثر - آنچه از فاعل درمنفعل گذارده و یا افاضه میشود اثرفاعل است حکمت مترتبهٔ برهرچیزرا اثرآن مینامند معلول هرعلتی‌را اثرآن گویند غرض وغایت مترتب براشیاءرا اثر آنها نامند وکیفیتی که از فاعل مختار یا موجب درمنفعل گذارده میشود اثر میگویند

(ازدستورج۱ ص ۳٦)

اثمار - اثمار جمع ثمر است و ثمرهٔ هرچیزی عبارت از آن چیز است که لازمـهٔ آنست درکلمات اهل‌عرفان اصطلاح اثماردر مورد اجتماع اسماء اصلی که امهات اسمائند بکار رفته و گویند ازاجتماع اسماء اصلی‌اسماء و معانی دیگر پدید آید کـه آنها اثمارآن اجتماعاتند و کلیات اثمار پنج است چنانکه

اجتماعات که از آنها تعبیر به نکاحات شده است پنج است :

الف ـ اجتماع اسماءِ الهیه که ثمرهٔ آنها صور حقایق متعینهٔ درعلم میباشد .

ب ـ اجتماع معانی که ثمرهٔ آنها صور ارواح متعینه در نفس میباشد .

ج ـ اجتماع ارواح که ثمرهٔ آنها صور عالم مثال واجسام بسیطهٔ عنصریه است .

د ـ اجتماع اجسام بسیطه که ثمرهٔ آنها مولودات است .

هـ ـ آنچه مخصوص بانسان است که از اجتماع وترکیب اجناس وفصول و حقایق بوجود آید . وحضرات اسماء الهیه عبارت از همین نتائج اند . (مصباح الانس ص ۲۹)

اثیر ـ اثیر یعنی خالص اطلاق اجرام اثیری برافلاك یا ازاین جهت است که درعالم عناصر تأثیر میکنند یعنی یا ازلحاظ تأثیر آنها درعناصر است ویا ازجهت خالص ومصفا بودن آنها است .

حاجی سبزواری گوید اثیر بمعنای مختار هم آمده است « الجسم عنصری اواثیری الاثیر المختار و کون الفلك مختاراً و کونه افضل من العناصر معلوم » .

(شرح منظومه ص ۲۶۲ وازدستور ج ۱ ص ۳۷)

اثیریات ـ افلاك وکواکب را اثیریات گویند. دررسائل اخوان الصفا است که « واعلم یااخی ان الطبیعة انما هی قوة النفس الکلیة الفلکیة و هی ساریة فی جمیع الاجسام التی دون فلك القمر من لدن کرة الاثیر الی منتهی مرکز الاثیر » .

(اخوان ج۲ ص ۱۱۲ وازدستور ج۱ ص ۳۷)

اثیری ـ آنچه منسوب به اثیریات است مانند حوادث جوی .

اجتماع ـ این اصطلاح اخلاقی و اجتماعی است که فلاسفه در ضمن بحث از اخلاق وفلسفهٔ عملی مورد توجه قرار داده اند خواجه طوسی گوید بحکم آنکه هرمرکبی را حکمی وخاصیتی وهیأتی بود که بدان متخصص ومتفرد بود واجزاء اورا بااو درآن مشارکت نبود اجتماع اشخاص انسانی را نیز از روی تألف وترکیب حکمی وهیأتی و خاصیتی بود بخلاف آنچه درهرشخصی از اشخاص موجود بود و چون افعال ارادی انسانی منقسم است بدوقسم اول خیرات دوم شرور پس اجتماعات نیز منقسم باشد بدین دوقسم اول آنکه سبب آن ازقبیل خیرات بود دوم آنکه سبب آن از قبیل شرور بود اول را مدینه فاضله خوانند دوم را مدینه غیرفاضله ومدینهٔ فاضله یك نوع

بیش نبود چه حق ازتکثرمنزه باشد .

اما مدنیهٔ غیرفاضله سه نوع بود :

۱ ـ آنکه اجزای مدنیه یعنی اشخاص انسانی ازاستعمال قوت ناطقه خالی باشند .. وآنرا مدنیهٔ جاهله خوانند ،

۲ ـ آنکه ازاستعمال قوت نطقی خالی نباشند امـا قوای دیگر استخدام قوت نطقی کرده باشند وموجب تمدن شده وآنرا مدنیهٔ فاسقه خوانند .

۳ ـ آنکه نقصان قوت فکری باخود قانونی درتخیل آورده باشند وآنرا فضیلت نام نهاده و بنابرآن تمدن ساخته و آنرا مدنیـهٔ ضاله خوانند وهریکی ازاین مدن منشعب شود به‌شعب نامتناهی چه باطل وشراررا نهایتی نبود.

(اخلاق ناصری ص ۲۰۱ ورجوع بآراء مدنیهٔ فاضلهٔ فارابی شود)

اجتماع مثلین ـ رجوع شود به مثلین

(اسفار ج۳ ص ۸۸)

اجرام ـ اجرام جمع جرم است و بر افلاك وکواکب وغیره از اجسام صافیه اطلاق شود مانند کائنات جوی درمقابل اجسام که برعنصریات وماتحت الفلك اطلاق میشود وبنابراین میان اجرام واجسام فرقی نباشد مگر دراطلاق .

(ازدستورج ۱ص ۴۰)

در کلمات شیخ اشراق «اجرام» برعنصریات هم اطلاق شده است چنانکه گوید « وقدعلمت ان الانفصال والاتصال من خواص الاجرام » .

(اشراق ص ۳۲۱)

سید شریف گویـد : جرم همان جسم است و گاه ویژه فلکیات است واطلاق برآنها شود واطلاق براجرام کوکبیه نیز میشود .

(ازدستور ج۱ ص۴۰)

فارابی گویـد : اجرام برشش نوعند دوائرفلکیه، حیوان عاقل، حیوان غیرعاقل، نبات ، معادن و عناصر اربعه وبنابراین وی اجرام وجرم‌را اعم ازجسم میداند .

(تاریخ فلاسفهٔ اسلام ص ۲۲)

اجرام ابداعی ـ مراد افلاك است و اگر بصورت مفرد گفته شود « جرم ابداعی » مراد فلك الافلاك است .

(ازمبدأومعادصدراص ۱۳۲)

اجرام اثیری ـ رجوع باثیر و اثیریات شود .

اجرام بسیط ـ هریك ازعناصر ربعه و هریك ازافلاك و کواکب را گویند.

اجرام حیه ـ افلاك‌را اجرام‌حیه گویند و بنابرتعریفی که شد اطلاق جرم برحیوانات هم‌میشود (ازرسالهٔ وارداتقلبیه‌صدرا ص۲۴۳)

اجرام سماوی - موجودات سماوی مانند افلاك و کواکب را گویند

(ازشفا ج۱ص ۱۷ ، ۱٦۳ ، ۲۲٦ ، ۲۲۷-اسفار ج۳ ص ۱۳۳)

ابن‌رشد درتهافت‌التهافت گوید: «لیست الاجرام السماویة واحدة بالنوع کثیرة بالعدد بل‌هی کثیرة بالنوع کاشخاص الحیوانات المختلفة» . (تهافت‌التهافت ص ۹:)

« الاجرام السماویة هی ذوات عقول وشوق» . (تهافت‌التهافت ص ٤٨)

« ومذهب القوم انها (اجرام سماوی) تعقل انفسها » . (تهافت‌التهافت ص ٤۹)

« الاجرام السماویة متحرکة اولا من المحرکین لها الذین لیس هم فی مادة اصلا و صورها اعنی الاجرام السماویة مستفادة من اولئك المحرکین و صور ما دون الاجرام السماویة مستفادة من الاجرام‌السماویة بعضها من‌بعض» .

(تهافت التهافت ص ۱۷۸ رجوع به ص ۱۸٤ شود)

ودرتفسیر مابعدالطبیعه گوید : اجرام سماوی دائماً در حرکت‌اند و فعل محض نمیباشند چنانکه‌بعضی گمان کرده‌اند «ولکن الاجرام‌السماویة لیست من‌التی‌هی‌فعل محض وان کانت هذه هوالمبدأ للاجرام السماویة .

(تفسیر ص ۱۲۰۲ و رجوع شود به ص ۱۲۰۵)

اجرام صغار - مراد از اجرام صغار یا اجزاء غیرمتجزی اجزاءلایتجزی مشهوراست که ازنظر تاریخی بذیمقراطیس حکیم یونانی وپیروان او نسبت داده‌اند و چنانکه در محل خود بیان خواهد شد ذیمقراطیس آنهارا‌جسم نمیداند واجسام‌را متشکل ازآنها میداند واز همین جهت برآنها اطلاق جرم شده است .

او گوید اجرام صغار بطور غیرمتناهی در خلأ پراکنده و دائماً در حرکت انتقالی میباشند وازسوئی بسوئی دیگرمیروند وهمین کشمکشها وحرکات‌ایجاب میکند که‌برحسب اتفاق وصدفه ازتصادم وبرخورد عدهٔ زیادی از آنها جهانی موجود شود . او عوالم و کرات متشکلهٔ از آن اجزاءرا غیرمتناهی میداند و کلیات عوالم‌را برحسب‌اتفاق وتصادف میداند ولکن حوادث و امور جزئی جهان وجود را تابع علل واسباب خاص میداند .

(ازشفا ج۱ص٢٦)

اجرام علوی } موجودات فلکی و
اجرام فلکی } کواکب راگویند .

ناصرخسرو دربیان آنکه قوای نباتی ازتأثیر

اجرام فلکی است گوید آنگاه گوئیم که مزاجی که از چهار طبع حاصل شود از بهر مزاج جسد مردم را چون بنیادی وهیولیست مر وجود روح نباتی را اندر مزاج طبایع تأثیر اجرام فلکست اعنی که قوت کشیدن غذا و افزودن و تخم آوردن از بهر زادن خویش اندر آن مزاج همی از تأثیر اجرام فلکی پدید آید.

(زادالمسافرین چاپ لندن ص ۲۹۱)

اجرام مستنیره . اجرام مستنیره مقابل اجرام منیره است و آن اجرامی است که نور خود را از غیر گیرد مانند ماه و ستارگان.

(ش ص ۹۷)

اجزاء اصلی - متکلمان وبعضی از فلاسفه میگویند بعد از مفارقت نفس از بدن و تلاش جسد چیزی باقی میماند و نفس امری را از جسد با خود نگه میدارد که دستخوش حوادث و تحولات نیست و معاد جسمانی را ازهمین راه توجیه مینمایند و اشکالاتیکه در زمینهٔ تبدیل اجساد باجساد دیگر وارد شده است ازاین راه دفع کرده‌اند. درتصویر آن چیزیکه از جسد باقی میماند نظریات وعقایدی چند اظهار شده است بعضی میگویند آنچه از اجساد باقی میماند هیولای مخصوص بابدان است بعضی دیگر میگویند آنچه باقی میماند جوهر فرد است.

محی الدین عربی گوید بعد از مفارقت نفس از بدن تمام مواد و اجزاء بدن متلاشی میگردد و معاد روحانی است رجوع شود به حشر و معاد.

(ازاسفار ج ۴ ص ۱۵۸)

اجزاء انفصالی - رجوع شود به اجزاء وهمی

اجزاء انفکاکی » »

اجزاء تحلیلی » »

اجزاء حدی » »

اجزاء عقلی » »

اجزاء فرضی » »

اجزاء قولی » »

اجزاء کمی » »

اجزاء مقداری » »

اجزاء وهمی - چنانکه در تحت عنوان کلمهٔ مرکب وجسم وجزء لایتجزی بیان خواهد شد مرکبات برچندنوعند یامرکب بترکیب ذهنی میباشند ویا مرکب بترکیب خارجی و ازاین جهت اجزاء مرکب یا عقلی‌اند و یا خارجی.

اجزاء حدیه را اجزاء محموله هم گویند و آنها اجزائی هستند که از ذات واحد و یك حقیقت منتزع شده باشند مانند جنس و فصل درماهیت بسیطة الوجود چون سواد که بحسب تحلیل عقلی منحل بدوجزء میشود یکی جزء

جنسی که لونیت باشد و دیگری جزء فصلی که باسطیت بصر درسواد وقابضیت آن در بیاض باشد .

اجزاء حدی را اجزاء قولی ومقولی و حملی هم گویند که درمقام تعریف برموضوع محمول شود.

اجزاء حدی همـان اجزاء تحلیلی و اجزاء عقلی است زیرا نوع به تحلیل وتعمل عقلی مرکب از دو جزء و درخارج یك چیز زیادتر نیست .

وبالجمله اجزاء هرمرکبی یا موجود بوجود واحدند و یا موجود بوجودات متعدده قسم اول اگر در ذهن لابشرط مأخوذ شوند اجزاء حملیه میگویند حاجی‌سبزواری گوید بهتر آنست که آنهارا اجزاء حدیه بنامیم واگر در ذهن بشرط لا گرفته شوند اجزاء وجودی ذهنی یعنی ماده وصورت ذهنی نامیده میشوند.

قسم دوم که موجود بوجودات متعدد خارجی‌اند اگر در وضع متباین باشند اجزاء مقداریه مینامند واگر دروضع متباین نباشند اجزاء خارجیـه یعنی ماده و صورت خارجی مینامند .

اجزاء خارجی که برحسب وجودبالفعل خارجی منفك و منفصل باشند و یـا برحسب تقسیمات خارجی جسم موجود بالفعل‌خارجی باشند اجزاء انفکاکی‌نامند زیرا چنانکه‌بیان شود جسم باجزاءِ چهارگانه قابل تقسیم است یکی تقسیم انفکاکی خارکی کـه موجب کثرت بالفعل است درخارج .

دوم تقسیم آن باجزاءِوهمی‌استکه‌موجب کثرت دروهم‌است واین‌تقسیم دروهم‌بلانهایت است .

سوم تقسیم عقلی‌فرضی است که بفرض عقل‌است که‌محیط‌بتمام‌اجزاء ممکنةالافتراض است‌بطورمجمل بدان‌نحو که شأن عقل بسیط اجمالی است .

چهارم تقسیم برحسب اختلاف دوعرض است اعم از اعراض قاره یـا غیر قاره که اول مبدأ افتراق خارجی است و دوم منشأ تقسیم وهمی است .

در محل خود گفته میشود که بعضی از فلاسفه اجسام را مرکـب از اجزاء متناهی موجودبالفعل درخارج میدانند وبعضی دیگر مرکب از اجزاء غیر متناهی موجود بالفعل درخارج‌دانسته وعدهٔ دیگرمیگویند که‌اجسام قابل‌تقسیم‌اند بنحوبی‌نهایت بروجه تقسیمات فکی ووهمی وفرضی وحدیقفی ندارد و اقوال

دیگریکه درمحل خود مذکور است .

(شرح منظومه ص۹۷ ـ اسفار ج۳ ص۸۸، ۲۱ ج۱ ص ۱۱۶ ، ۱۹۱ ج۲ ص ۱۰۲)

حاجی گوید الاجزاء اما موجودة بوجودواحد فی العین و اما موجودة بوجودات متعددة و علی الاول امـا ان یعتبر فی الذهن لا بشرط فهی الاجزاء الحملیة والاولی التعبیرعنها بالاجزاء الحدیة لوقوعها اجزاءً لحد المرکب اما التسمیة بالاجزاء الحملیة فعنوان الجزئیـة ینافی الحمل واما ان یعتبرفی الذهن بشرط لا فهی الاجزاء الوجودیة الذهنیة اعنی المادة والصورة الذهنیتین وعلی الثانی اما ان تکون متباینة فی الوضع فهی الاجزاء المقداریة اولا فهی الاجزاء الخارجیة اعنی المادة والصورة الخارجیتین . (شرح منظومه ص ۱۵۰)

ومعلوم است که تقسیم جسم را باجزاء بنحو فکی و قطعی تاحدی میتوان انجام داد که جسم قابل قطع و کسر بوسیله آلات و ابزار باشد وپس از پایان تقسیم فکّی وهم میتوانـد آنرا تقسیم نماید وبالاخره پس از مرحله تقسیمات فکی و قطعی و وهمی فرض و حکم عقل است که جسم هراندازه کوچك وخرد باشد واز قابلیت تقسیم فکی وقطعی و وهمی هم خارج شده بـاشد اورا رسد که تقسیم کند و بر حسب فرض وتقسیم عقلی قابل انقسام است زیرا عقل میتواند بطور کلی حکم کند که هرجزئی قابل انقسام است باجزاء وبه‌تعمل وتجزیهٔ ذهنی وعقلی باجزائی‌منحل میشود این است نظرمحققان فلاسفه درتقسیم اجزاء وبنابراین آنها منکروجودجزلایتجزی بوده و گوینـد اجسام بطور بی‌نهایت قابل تقسیم‌اند .

ومعلوم شد که‌اجزاء مقداریه موجوددر خارج‌اند که‌ازپیوستگی آنهامتصلات وممتدات و کمیات متصله‌ومنفصله‌بوجودمی آیندواجزاء خارجی که درخارج متعدد میباشند و ذومقدار و کمیت نمیباشند ومتحد بوده و قابل انفکاك وجدائی نمیباشند وهریك ازجهت‌خاص نیازمند بدیگری است اجزاء خارجیه نامند مانـنـد ماده وصورت .

اجزاء تحلیلی عقلی‌را اجزاء وجودی ذهنی و اجزاء مقداریرا اجزاء وجودی عینی نامیده‌اند .

(رجوع شود به مبدأ ومعادصدراص۲۹- رسائل صدرا ص۹۷- اسفار ج۱ - ۱۱۶ ، ۱۹۱)

اجسام آلی - مراد موجودات آلی مانند نبات وحیوان وانسان است .

(رجوع شود به تهافت‌التهافت ابن‌رشد ص۴۹

و کلمهٔ آلی دراین فرهنگ)

اجسام اربعه - مرادعناصر اربعه‌میباشد « وهذه الاجسام الاربعة لاتزال من اجل هذه الحركات فی کون دائم وفساد دائم اعنی فی اجزائها » . (تهافت‌التهافت ص ۷۸)

رازی گوید: «واجسام‌چهار گانه‌اندرین شکل مستدیرمعتدل ومحکم بترتیب حکیمی نهاده شده است چنانکه سخت‌ترجسمی که‌آن مایهٔ موالید است وآن خاك است بمیانهٔ عالم است وآب کزوبرترونرم‌تراست‌وباواو آمیزنده است باواوهم‌پهلواست تانبات وحیوان ازایشان حاصل همی آید ومرنبات‌را سراندرین جوهر سخت که‌زمین‌است‌همی‌شوداز بهرغذا کشیدن » (اززادالمسافرین‌ناصرخسرو ص۱۴۹، ورجوع شود به رسائل ذکریای رازی ص ۲۳۱)

اجسام ارضیه - مراد کائنات ارضی است وموالید را نیز اجسام ارضیه نامند .

(رسائل اخوان ج ۳ ص ۱۹۴)

اجسام اسطقسی - رجوع‌شودبه‌اسطقس واسطقسات وعناصر اربعه .

اجسام اول - مراداجسام‌وعناصربسیط است باباافضل گوید:اجسام دوگونه‌انداجسام اول واجسام مرکب ومتولد واجسام اول پنج قسم‌اند،سپهروچهارعنصرآتش، و... وازاین بیان معلوم میشود کـه وی عنصر آسمانی را عنصرجدای ازعناصراربعه میداند .

(مصنفات جلد اول رساله پنجم ص۱۳)

اجسام بسیطه - مراداز‌اجسام بسیطه عناصر اربعه میباشد درحال خلوص و بساطت مثلاآب درصورتیکه باهیچ یك ازعناصردیگر ترکیب نیافته باشد وخلطی حاصل نکرده باشد عنصر بسیط میگویند و بالجمله اجسام بسیطه وعناصر مبدأ موالید و سایر ترکیبات میباشند « ان الاجسام البسیطة هی المبدأ » (تفسیر ص ۸۱ و از رسائل اخوان ج ۲ ص ۱۱۲)

اجسام جزئیه- مرادموجودات‌عنصری وموالید است « اذا افاضت قوی النفس‌الكلية الفلكية فی‌الجسم الكلی‌الذی هوجملة العالم الجسمانی ابتدأت من اعلی فلك المحيط متوجهة نحو مركز العالم و سرت فی الافلاك والكواكب والاركان‌الاربعة والاوقات‌الزمانية اولا فاولا حتی اذابلغت الی‌منتهی‌مركزالعالم اجتمعت كلها هناك و يكون ذلك سبباً لكون الاجسام الجزئية الكائنة الفاسدة التی دون فلك القمر وهی‌الحيوانات والنباتات والمعادن . (رسائل اخوان ج۳ ص ۱۵٤)

اجسام جمادی - رجوع به موالیـد

وجماد شود . (مصنفات ج۱ رساله۱ ص۱۹)

اجسام سفلی - مقابل اجسام علی است است ومراد موجودات مادون فلك قمراست.

(مبدأ ومعاد صدرا ص۱۱۸)

اجسام سماوی - مراد افلاك و کواکب است « الاجسام السماوية لها مباد تتحرك بها وعنها » . (تهافت التهافت ابن رشد ص۲۱۳)

« الاجسام السماوية كما قلنا ليست مركبة من هيولی وصورة ولاهی مختلفة بالنوع»

(تهافت التهافت ص ۲۵۲)

« والاجسام السماوية تسع جمل فی تسع مراتب » . (آراء اهل مدنیهٔ فاضله ص۵۳)

اجسام سیال - مراد مواد سیاله مانند آب و هوا و آتش است چنانکه گوید :

« واما علة استدارة تلك المادة (شهب) فهی ان الاجسم السيالـة من شأنها ان تتشكل ما لم يمنعها مانع اشكالا كروية كما يستدير القطر فی الهواء » . (رسائل اخوان ج۲ ص۷۲)

اجسام طبیعی - درزیر کلمهٔ جسم بیان میشود که هرجسمی مرکب ازدوامراست یکی هیولی ودیگر صورت که هريك لازم وملزوم يكديگرند .

صورت بردو نوع است یکی صورت جسمیه دیگر صورت نوعیه ، صورت جسمیه عبات از همان امری است کـه شیئت شیء و جسمیت جسم بدان است ودرتمام اجسام مشترك است .

اجسام طبیعی مرکب ازماده وصورت جسمیهٔ طبیعیه میباشند درمقابل صورت تعلیمی کـه اشکال مختلف وارد برصورت جسمیه یا جسم طبیعی است . اصطلاح جسم طبیعی در کلمات عرفا برعرش و کرسی نیزاطلاق شده است . (دستور ج۱ ص ٤۱ ورجوع شود به تعریفات سید شریف ص ٥)

ناصرخسرو گوید: «واکنون گوئیم که حرکت اجسام طبیعی همه بريك جانب است وآن جانب مرکز عالم است ولیکن از جهت صورتها که یافته‌اند هریکی ازمرکزعالم اندر حدی ومکانی ایستاده‌اند به ترتیب» .

(زادالمسافرين ص ٤٤)

اجسام عنصری - موالید ثلث وکائنات را اجسام عنصری گویند وبعبارت دیگرسوای افلاك و فلکیات را اجسام عنصری مینامند

« وهی عبارة عن كل ماعداالاجرام والاجسام الطبيعية من السماوات ومافيهامن الاسطقسات » .

(دستور ج ۱ ص ٤۱)

اجسام علوی - مراد افلاك و کواکب است رجوع شود به اجرام علوی .

اجسام فلکی - مراد از اجسام فلکی

افلاك و كواكب اند كه كون و فساد نپذيرند وقبول خرق والتيام هم نكنند رجوع شود به افلاك وفلك .

اجسام مبدعه ـ مراد افلاك است .

(ازاسفار ج۲ ص۱۸۶)

رجوع بابداع ومبدأ شود .

اجسام مثاليه ـ رجوع به مثال و عالم مثال شود .

اجسام مختلفة الطبايع ـ عناصر و مواليد راكه مركبات عنصرى هستند اجسام مختلفةالطبايع مينامند درمقابل اجسام فلكى كه متفقة الطبايع اند .

(دستور ج ۱ ص ٤۱)

اجسام مركبه ـ مراد مواليد است « واعلم ان الاجسام التى دون فلك القمر نوعان بسيطة و مركبة فالبسيطة اربعة انواع و هى النار والهواء والماء والارض والمركبة ثلثة انواع وهى المعادن والنبات والحيوانات وهذه القوة اعنى طبيعة سارية فيها كلها» .

(رسائل اخوان ج۲ ص ۱۱۲-۱۱۳ وازمصنفات باباافضل ج۱ رساله ۱ ص ۲۹)

اجسام مظلمه ـ جهان طبيعت را اشراقيان جهان ظلمانى و موجودات آنرا موجودات واجسام مظلمه ميناممند درمقابل عالم مفارقات كه موجودات نوريه ميناممند «الشىء ينقسم الى نور وضوء والى ما ليس بنور وضوء فصل فى ان الشىء اما نوراوظلمة ـ وقدشوهد من البرازخ ما اذا ذال عنه النوربقى مظلماً» .

(ش ص ۲۸۵)

وحامله عاسق اى مظلم من حيث الجسمية.

(ش ص ۲۸۷)

« والفاسق اى الجسم المظلم . والجوهر الفاسق اى الجسم المظلم » .

(ش ص ۳۰۰)

اجسام معدنى ـ معدنيات است رجوع بمواليد ومعدن شود .

(مصنفات ج ۱ رساله ۲ ص ٦)

اجسام وحدانى ـ مراد از اجسام وحدانى اجزاء صغار است كه پيروان ذيمقراطيس اجرام صغارناميده‌اند وبعد تعبير باجسام وحدانى شده است .

اجسام هيولانيه ـ مراد عناصر اربعه است « فانه يقول ان الاجسام الهيولانية اربعة».

(تفسير ص ۸۹)

اجماع ـ اجماع در لغت بمعنى اتفاق واتحاد وعزم است و در اصطلاح فلاسفه اراده مؤكد كه بدنبال آن حركت عضلات است اجماع ميناممند وچنانكه درتحت عنوان اراده

بیان خواهد شد صدور هر فعلی بدنبال مقدمات ومبادی چند خواهد بود که آنهارا مقدمات عامه افعال میگویند که در تمام افعال اختیاری هست ولازمهٔ آنها است و آنها عبارتند ازعلم (تصور یاتصدیق) میل، شوق وارادهٔ جازم که اجماع است که بعد از تحقق و حصول این مقدمات بلافاصله حرکت عضلات است بطرف فعل و انجام عمل منظور .

این مقدمات عموماً در افعال اختیاری موجودند ولکن درافعال غیراختیاری بعضی از این مقدمات موجودنیست رجوع شود به شوق واراده وعزم .

(اسفار ج ۳ ص ۷۸ ج ۱ ص ۱۷۳ شفا ج ۲ ص ۴۷۱)

اجناس عالیه - در تحت عنوان کلمهٔ مقوله وجوهر بیان خواهدشد که ارسطو کلیهٔ موجودات عالمرا درده مقوله محدود ومنحصر کرده است و آنهارا مقولات عشر نامیده یک مقوله‌راجوهر ونه مقولهٔ دیگررا عرض دانسته است وهریک از آن مقولات را جنس عالی مادون خود میداند مثلا مقوله جوهر خودنیز شامل برپنج نوع جوهر میشود که ماده، صورت، جسم ، نفس و عقل باشد و کیف که یکی از مقولات عرضی است خود جنس عالی کیفیات اربعه‌میباشدوهمینطورسایرمقولات‌هریک‌جنس عالی‌برای انواع مادون‌خودمیباشند وبنابراین مقولات اجناس عالیه‌اند وهریک از آن اجناس بتمام ذات متباین ومتخالف یکدیگرند .

درمنطق نیزهرجنسی‌نسبت بانواع دون خود جنس عالی است .

(اسفار ج۲ ص ۲ - ۳ ، ۱۸)

(رجوع به شفا ج ۲ ص ۱۸ و مصباح الانس ص ۲۸۳ واساس‌الاقتباس ص ۲۹)

اجناس عشره - مقولات‌عشراست رجوع به مقولات شود .

اجناس‌فوقانیه - مراداجناس عالیه در منطق است .

اجناس متوسطه - در تحت عنوان جنس بیان‌خواهد شد که‌جنس درمنطق عبارت از مفهومی است که شامل انواع مختلف شود ومابه‌الاشتراک میان چند نوع‌است وهراندازه انواع داخل در تحت جنس زیادتر باشند آن جنس‌نسبت بمادون خودعالی‌است .

مثلا حیوانیت جنس برای‌انسان وسایر حیوانات است وهریک از افراد داخل در آن نوع‌اند نه جنس وشامل و صادق برافرادند نه انواع و نامیت جنس حیوان و انسان ونباتات‌است وشامل جنس دیگر که حیوانیت

باشد نیز میشود و بنابراین نامیت نسبت به‌حیوانیت‌عالی وحیوانیت‌سافل‌وجسمیت‌شامل نامیت وحیوانیت میشود که هریك از آنها نیز شامل‌چند نوع‌ندوخودجنس اندوبنابراین نامیت جنس متوسط است که بالاتر از آن جسمیت وجسم‌مطلق‌است‌وپائین‌تراز آن حیوانیت‌است.

(اساس‌الاقتباس ص ۲۹)

اجوف ـ اجوف یعنی توخالی و میان تهی درمقابل صمد که محکم واستوار وپراست « المصمت التی لاجوف له » وبمعنی کسی که تشنه و گرسنه نمیشود درمیدان نبرد.

این اصطلاح را متکلمان جهت بیان و توجیه وتأویل کلمهٔ صمد درآیهٔ « الله‌الصمد » وارد درمعقول کرده‌اندزیرا ازاین راه که ذات حق جسم وجسمانی نیست که وصف آن به‌صمد درست‌باشد مواجه بااشکال‌شده‌اند وازاینجهت هریك تأویلی و تصرفی کرده‌اند صدرا این مسئله را از نظر فلسفه خاص خود مورد دقت قرار داده و گوید اجوف صفت مخلوق است چنانکه صمدصفت‌خالق‌است و « نعت‌المخلوق بالاجوف تشبیه فی غایة الحسن والبلاغة فی الکلام وهو فی مقابلة نعت الله بالصمد و ذلك لان کل ممکن مرکب من ماهیة و وجود والماهیة کالعدم فی انها لا تحصل لها فی ذاتها فلها تجاویف بحسب تلك الاعدام ».

(اسفار ج ۳ ص ۷۸ ـ ۷۹)

او گوید هر ممکنی مرکب ازماهیت و وجوداست وماهیت امرعدمی وحد وجوداست وامری‌است لامتحصل وتحصل ممکنات‌بوجود است ووجود محیط بماهیات است مانند احاطه کرهٔ مجوفه بفضائی که متعین و محدود بآن شده است ازاین جهت ممکنات اجوف‌اند.

و بالجمله هویات وجودی ممکنات مستصحب اعدام ونقائص‌اند وآنها را برحسب اعدام و نقائص تجاویفی است و هراندازه که موجودات ازمنبع خیر دورتر باشند نقائص و اعدام آنها زیادتر بوده ومجوف‌ترند برخلاف وجود واجبی که وجود بحت و صمد است و منسوب باعدام وظلمات ونقائص نیست.

(اسفار ج ۳ ص ۷۸)

احاله ـ احاله منشأ استحاله و ملزوم آنست و گاه اطلاق برتغییردر کیف شود مانند تسخین و تبرید که لازمهٔ آن دو استحاله است و گاه اطلاق برتغیرجوهری ودرصورت نوعیهٔ شیءِ میشود که کون وفساد نامند.

رجوع شودباستحاله (دستورج۱ص۴۷ و کشاف ج۱ ص ۳۶۶)

احباط ـ در لغت بمعنی از بین رفتن و فاسد شدن است و در معقول این اصطلاح را

متکلمان درمقام بیان آنکه آیا افعال واعمال نیک بندگان بواسطهٔ اعمال زشت وناپسند آنان از بین رفته و بی‌ارزش میشود یا نه بکار برده‌اند .

عدهٔ معدودی ازمتکلمان نظروقول اول را پذیرفته‌اند ولکن اغلب آنان این نظر را مردودمیدانند ومیگویند همانطور که در کتب آسمانی ذکرشده است عکس قضیه که اعمال خوب وپسندیده موجب‌تزکیهٔ بندگان زشتکار است درست است و لکن عمل زشت بندگان موجب بلااثروبی‌ارزش شدن اعمال نیک آنان نمیگرددآیات واخبارنیز همین معنی‌را تأیید میکنند .

احتیاج ممکن بعلت - باآنکه این عبارت‌رانتوان یکی ازمصطلحات فلسفی بحساب آورد و بلکه یکی از مسائل فلسفی و کلامی است ودر زیرعنوان کلمهٔ ممکن توضیح داده خواهد شد لکن چون اهل نظر باین مسأله اهمیت زیادی داده‌اند ما نیز درزیراین عنوان خلاصه آراء آنهارا شرح میدهیم .

این مسأله یکی ازموارد مهم اختلاف میان‌فلاسفه ومتکلمان‌است منشأ اختلاف این است که‌احتیاج ممکنات‌بعلت ازجهت حدوث آنها است ویا ازجهت امکان ذاتی که دارند .

متکلمان وعدهٔ ازفلاسفه‌میگویند علت احتیاج ممکنات بعلت حدوث است .

محققان فلاسفه گویند علت احتیاج بعلت درممکنات امکان ذاتی آنها است زیرا حدوث درمرتبت بعد ازاحداث است واحداث وایجاد بعدازامکان‌است . وحدوث که‌بمراتب بعدازامکان‌است نمیتواند علت احتیاج ممکن بعلت باشد و بنابراین همان امکان ذاتی که لااقتضائی‌محض میباشد سبب‌احتیاج ممکنات بعلت است .

آخوند گوید : منشأ احتیاج ممکنات بعلت حدوث نمیتواند باشد زیرا حدوث از کیفیات حاصلهٔ بعدی است وامکان هم علت احتیاج نیست زیرا درست استکه امکان از حالات سابقهٔ بروجود است لکن وجود مقدم برماهیت‌است ازباب‌تقدم فعل برقوت وصورت برماده ومادام که وجود متحقق نشود ماهیتی متحقق‌نخواهدشد وامکان که‌لااقتضائی‌محض است ازحالات ماهیت است .

ماحصل کلام آنکه وی امکان را در وجودات به‌معنای‌فقرذاتی‌وحالت سابقهٔ‌بروجود میداند وامکان درماهیات را ازحالات متأخر ازماهیات میداند وماهیت‌را هم متأخرازوجود وبنابراین امکان بمعنی‌لااقتضائی که‌ازحالات

ماهیت‌است علت احتیاج نمیتواند باشد بلکه فقرذاتی و وجود تعلقی ارتباطی ممکنات که بمعنای امکان در وجود است منشأ احتیاج ممکنات بعلت است .

(ازاسفار ج۱ص۲۶۵) ورجوع بامکان وممکن شود

احد - هرموجودی که یگانــه باشد و متعددی از جنس آن نباشد احد مینامند و اخص از واحــد است زیرا واحد هم اطلاق برچیزی میشود که یگانه باشد و متعددی از جنس آن نباشد و هم برچیزیکه متعدد باشد ولکن باعتبار وجهتی دارای وحدت باشد و از این جهت‌است که مرتبت هویت شخصیه ذات حق‌تعالی راکه عاری از کلیه تعینات وصفات ومفهومات است مرتبت احدیت ومرتبت فرق وتفصیل واسماء وصفات اورا واحدیت گویند. ونزدعرفا اسم‌ذات‌است باعتبارانتفای تعددصفات واسماء ونسب وتعینات وباعتبارسقوط‌اعتبارات ونفی اضافات ازاسماء وصفات است .

و گفته شده است که وجود لابشرط احدیت جمع‌وهویت ساریهٔ درتمام موجودات است وبشرط‌لامرتبت احدیت وبرزخ البرازخ است و بشرط جمیع اسماء و صفات مرتبت الوهیت وواحدیت‌است چنانکه قیصری گوید احدیت ذاتیه عبارت از منبع فیضان اعیان و استعدادات آنها است درحضرت عینیه برحسب عوالم و اطوار و شئون روحانی و جسمانی در مرتبت دوم .

(رجوع شود باسفار ج ۳ ص ٦٠ دستور ج ۱ ص٤٧ و کشاف اصطلاحات‌الفنون‌ج۲ص٤٦۲)

احداث - احداث عبارت ازایجاد شیء است باسبق مدت واخص ازتکوین است زیرا تکوین عبارت از ایجاد مسبوق بماده است و هرچه مسبوق بمدت باشد مسبوق بمادت هم هست وعکس قضیه کلیت ندارد وممکن است چیزی مسبوق بمادت باشد و قدیم باشد یعنی مسبوق بمدت نباشد مانند افلاك که نحوهٔ وجود وایجاد آنها ایجاد تکوینی است وقدیم بالزمان‌اندومسبوق‌بزمان‌نمیباشند زیرا زمان از لوازم آنها است و ایجاد موالید ثلث ایجاد احداثی است . پس‌آنچه صادرازذات‌حق‌است یامسبوق‌بمدت ومادت هردواست احداث‌است مانند موالید ویامسبوق به‌هیچ‌یك‌نیست مانند عقل‌اول ویا عقول طولیه که ابداع است . ویا مسبوق بمادت است نه‌مدت تکوین است مانند افلاك .

میرداماد گویدایجادبعدازعدم‌را احداث میگویند چه آنکه مسبوق بعدم زمانی باشد

ویا ذاتی وابداع عبارت ازایجاد مسبوق بعدم ذاتی است بشرط غیر مسبوقیت آن بمادت صدرا نیز همین نظررا تأیید کرده است .

ابن رشد گوید : « الاحداث لیس شیئاً غیر تعلق الفعل بالوجود » .

(تهافت التهافت ص ۱۹٤)

« الذی افاد الحدوث الدائم احق باسم الاحداث من الذی افاد الاحداث المنقطع » .

(تهافت التهافت ص ۱۹۲ - ورجوع شود به شفا ج۲ ص ۵۸۰ - ودستور ج ۱ ص ٤۵ - ٤٦ - و قبسات ص ۱۱۸)

احدیت
احدیت جمع } رجوع شود باحد .

احساس - ادراك چیزیرا بیکی از حواس پنجگانهٔ ظاهری وباطنی احساس مینامند احساس بحواس ظاهری را مشاهده وبحواس باطنی را وجدان مینامند .

(دستور ج ۱ ص ٤۹)

قطب گوید: «احساس اخذ صورت باشد ازمادت ولکن بالواحق مادی وباوقوع نسبتین میان لواحق ومادت که چون آن نسبت زائل شود آن اخذ باطل شود چون ابصار تو زیدرا چه حس اورا درنمی‌یابد الا مغمور بغواشی غریب ازماهیت او »

(درة التاج جزء سوم ص ۸۵)

اخوان الصفا گویند : « و اما القوى الحساسة فهی قوى روحانية نفسانية يختص كل منها بعضو من اعضاء الجسد ... والحس هو تغيير مزاج الحواس عن مباشرة المحسوس لها و الاحساس هو شعور القوى الحساسة لتغييرات كيفية امزجة الحواس. رجوع شود به حس وحسواس و(اخوان ج۲ ص۳۳۹).

احسان - احسان عبارت از آنستکه در مقابل بدی نیکی کنی واز جملهٔ مکارم اخلاق عفو واحسان است ودرلغت « فعل ما ينبغی ان يفعل من الخير » است .

وعرفا گویند : احسان عبارت از کمال عبودیت و پرستش آفریدگار است خالصاً لوجه الله .

رجوع شود باهل احسان و(دستور ج۱ ص۴۹ ومصباح الهدایه ص۳۵۷)

احکام تبعی - این اصطلاح منطقی است و مراد ازاحکام تبعی لوازم و احکامی است که بتبع حکمی دیگر باشد مثلا هرقیاسی که منتج حکمی کلی بود بالالزام منتج حکم جزوی نیز بود که درتحت آن کلی بود و در صدق نیز لازمش بود وهمین طور انتاج عکس

مستوی وعکس نقیض آن نتیجه وانتاج جزوی که در تحت عکس باشد نیز کرده باشد و بالجمله هرقضیهٔ موجبه ویا سالبهٔ کلیهٔ شامل افراد و جزویات چند است که از لحاظ حکم تابع آن میباشند وبنابراین هرقیاسی که منتج کلی بود جزویات را هم نتیجه دهد و آنچه منتج جزوی باشد اگر موجبه بود منتج عکس مستوی نیز باشد یعنی چون قضایای موجبه بعینه منعکس شوند بعکس مستوی اگر اصل منتج بود عکس هم بالتبع همان نتیجه‌را دهد واگر سالبه‌بود منتج عکس‌نقیض باشد هر نتیجهٔ که اصل داشته است . رجوع شود به عکس مستوی وعکس نقیض و قیاس وقضایا . (اساس‌الاقتباس ص ۲۹۶)

احوال - احوال جمع حال است وبمعنی تحول ازحالتی بحالتی‌دیگر آمده‌است.

حال صفت‌چیزوچگونگی آنرا گویند.

باباافضل گوید احوال اول نه چیزند ومراد اومقولات عرضی باشد .

(ازمصنفات ج ۱ رساله ۲ ص ۲۴)

دراصطلاح سالکان حال‌عبارت ازمعنائی است که وارد برقلب میشود بدون تعمد وقصد وبدون‌اکتساب‌واجتلاب‌و‌آن‌معنی‌ازقبیل‌طرب. حزن، قبض. شوق، انزعاج هیبت وغیره‌است .

ودر اصطلاحات صوفیه است که احوال کیفیت فیض است که ازمبدأ عالی بردل‌عارف سالك فرود آید وسریع الزوال باشد و قرار نگیرد . (اصطلاحات صوفیه خطی‌ثبت ۳۲۶)

بعضی از متکلمان مانند ابوهاشم و پیروان او از معتزله وقاضی ابوبکرجوینی از اشاعره گویند میان‌موجودومعدوم‌واسطه‌ایست که نه‌موجوداست ونه معدوم. بلکه‌ثابت‌است وآنرا حال نامیده‌اند .

تعریف حال ازنظر آنها عبارت از صفت موجود است که خود موصوف بوجود و عدم نمیباشد وبنابرین ثابت اعم ازموجود ومعدوم اعم از منفی است .

(ازکشف‌المرادعلامه ص ۱۰)

رجوع شود بحال .

اختراع - اختراع عبارت ازایجادغیر مسبوق بمدت‌است وبعبارت دیگرهرموجودی که وجودش بانمونه نباشد وقبل‌ازآن مانندی نداشته‌باشد مخترع گویند ومعنی آنکه گویند اختراع ایجاد غیر مسبوق بمدت است همین است مانند افلاك که وجودآنها اختراعی‌است بعضی گویند اختراع مرادف باابداع است و صدرا اختراع و انشاء را مرادف آورده است ومرادف با ابداع هم آورده است و میگوید

A. K. UNIVERSITY
Accession No ....

خدای متعال اصول اکوان را آفرید بدون آنکه وجود آنها مسبوق بمادت باشد وایجاد کرد آنهارا برسنهٔ اختراع وانشاء. ودرهرحال اگر اختراع مرادف با ابداع باشد ایجاد غیرمسبوق بمادت و مدت خواهدبود. رجوع شود بابداع ومبدع.

(اسفار ج ٤ ص ١٤٠ - دستور ج ١ ص ٥٠ کشاف ج١ ص ٤٣٨).

اختلاط - اختلاط عبارت از آمیزش عناصر بایکدیگر بوده که مرادف مزاج است «انما الاختلاط الحقیقی ان یستحیل المختلطات بعضها الی بعض حتی یتولد من ذلك المزاج... للمختلطات صورة متوسطة.

(رسائل جابربن حیان ص ١٠٤٠)

ومیان مزاج واختلاط عموم وخصوص مطلق است زیرا هر اختلاطی مزاج نیست «قدیوصف بالاختلاط مالیس یوصف بالمزاج».

(رسائل جابر ص ١٠٤٠)

اختلاف تشکیکی - مطلق تشکیك را اختلاف بهتشکیك واختلاف تشکیکی گویند رجوع شود بهتشکیك. و (اسفار ج١ص١٠٧)

اختیار - اختیار بمعنای انتخاب و برگزیدن بهترین چیز و کس است وبمعنای ترجیح یکی ازدوامر یااموراست بردیگری.

(دستور ج ١ ص ٥٨)

وآن درمقابل اضطرار واجبار است فاعل مختار درمقابل فاعل موجب ومضطر است. وآن حالتی است درموجودحی که منشأ انجام فعل و ترك و بعبارت دیگر حالتی است قائم بفاعل عالم که بواسطهٔ آن صفت وحالت بعضی از آثار وافعال خودرا بر بعضی دیگر ترجیح میدهد و برحسب دواعی خاصی که حاصل میگردد بعضی از کارها را بر بعضی دیگر ترجیح میدهد وهمانطور که اشاره شد اختیار تابع علم است.

خواجه طوسی گوید: اختیار مرادف باقدرت است وامری استکه مبدأ فعل و ترك میباشد.

وبالجمله مختار بکسی میگویند که از روی علم و میل و ارادهٔ جازم فعلی را انجام میدهد و بدیهی است که این حالت و امر مخصوص انسان عالم شاعر است و بنابر این اعمالیکه برحسب عادت ازاشخاص سرمیزند اختیاری نیست و همچنین افعال و حرکات غریزی موجودات نیز ازروی اختیار نخواهد بود و اعمال وحرکات سفها و دیوانگان نیز اختیاری نیست.

بعضی اختیار واراده را ازجهت هم بستگی

خاصی که میان آندو هست بایکدیگر اشتباه کرده‌اند درصورتیکه اراده‌را ازمقدمات اختیار باید بحساب آورد نه خود اختیار .

دراینکه افعال واعمال غیرعادی وغیر غریزی انسان عالم شاعر آیا تحت اراده و اختیار اوست یا نه وآیا انسان در کلیهٔ اعمال وحرکات خودمجبول ومجبوراست‌یانه بحث جدانه‌ایست که درزیر عنوان کلمهٔ جبر بدان اشاره خواهد شد .

(ازدستور ج ۱ ص **۵۸** - اسفار ج ۱ ص ۱۶۵- کشف‌المراد ص ۱۳۵)

اخلاص - این اصطلاح اخلاقی و عرفانی است . اخلاص در لغت ترك ریا در طاعات‌است ودراصطلاح خالص کردن دل‌است ازشائبه شرك مکدروصفاءآن وبمعنای‌خلوص وتصفیهٔ عمل است از تمام شوائب مانند ریا و عجب‌و کبروآنچه‌حاجب‌حقیقت‌ومایهٔ‌فسادعمل گردد ازحظوظ نفسانی‌اعم‌ازآنکه مبطل ذات عمل‌باشندویاموجب فساد روح‌وحقیقت اعمال گردند .

(دستور ج۱ ص۵۶ - اسرارالتوحید ص ۳۰۵)

اخوان الصفا آرنـد . فالاخلاص فی العمل هوان‌لایطلب بمایعمل‌جزاءً ولاشکوراً من احد من خلق الله مثل اخلاص الوالدین فی تربیتهما الاولاد فانهما لا یطلبان جزاءً ولاشکوراً . (اخوان ج ٤ ص ۱۳۱)

دردستورالعلماء آرد که‌هرچیزی‌ممکن است مشوب بامری دیگرشود وموقعی که پاك ومصفا شد ازآن دیگرخالص گویند .

(رجوع شود بـه مصطلحات عرفا تألیف این بنده) .

اخلاط اربعه ـ حکما واطبای یونان قدیم مبنای تعادل مزاج انسان را ترکیب متعادل از اخلاط اربعه میدانستند آنها معتقد بودند که دم وصفراوسوداوبلغم‌اساس‌ترکیبات مزاجی بدن است و آنها بایـد متعادل باشند تا مزاج سالم باشد وهرگاه یکی‌ازآنها غالب شد ویا دیگری ضعیف شد تعادل مزاج برهم خواهم خورد وباید سعی‌شود که مجدداً‌تعادل آنهـا بازگشت کند و میدانیم که این اصل سالها تـا قرون اخیر بر عالم طب حکومت میکرده است .

این اصل نیز بدست فلاسفه از جهات عقلی وفلسفی جنبهٔ خاصی بخود گرفته است وفلسفهٔ خاصی برای آن قائل شده‌اند .

اخوان الصفا گویند بنای جسد انسان مانند بنای شهری است که مرکب از اشیاء مختلفه‌است و گویند‌چون خدای متعال اراده

فرمود که جسدرا بیافریند ابتداء چهارطبیعت منفرد آفرید ودوبدو میان آنها را الفت داد وترکیب کرد وبعد چهارارکان مزدوج آفرید چهارطبیعت اول متعادیات القوی وچهارارکان مؤتلفات الطبایع ومتناسب القوی میباشند وبعد بنیان جسد رابرچهار ارکان قرارداد وبعد از چهار اخلاط متعادیات طبایع آن را بنا نهاد « ثم جمع هذه الاربعـة الاخلاط فخلق منها تسعة جواهر مختلفة اشکالها هی ملاك بنیانها ثم الفها ورکب بعضها فوق بعض عشر طبقات متصلات ... واما تفصیل تلك طبایع المفردات اربع الحرارة والبرودة والرطوبـة والیبوسة والارکان الاربعة المزدوجات الطبایع المتناسبات هی النار و ... والاخلاط اربعـة المتعادیات الطبایع هی الصفراء والدم والبلغم والسوداء والجواهر التسعة هی العظام والمخ والعصب والعروق والدم واللحم والجلد والظفر والشعر. والطبقات العشرة هی الرأس والرقبة والصدر والبطن والجوف والحقو والورکان والفخذان والساقان والقدمان.

(اخوان ج۲ ص۲۲۱ - وازاسفار ج۲ ص۱۷۳)

و باید دانست که اخلاط اربعه بمعنای عناصر اربعه هم آمده است.

(اسفار ج ۲ ص ۱۷۳)

اخلاق - اخلاق جمع خلق است وخلق ملکه‌ایست نفس را که مقتضی سهولت صدور فعلی ازاو بی‌احتیاج به‌تفکرو رؤیتی میباشد. (اخلاق ناصری ص۶۰ - اخلاق جلالی ص۳۸) رجوع شود به خلق

اداة - ازلحاظ دستوری درزبان عرب معمولا اداة بحروف گویند که آلت ربط کلمات‌اند. درنزد اهل نظر روابط درقضایا و موضوعات ومحمولات را ادات گویند و ادات حرکت آلات حرکت را گویند در مباحث المشرقیه‌است که محرك بالذات هرگاه خود متحرك نباسد ومتصل بمحرك باشد مانند دست انسان ادات حرکت گویند واگرمتصل نباشد آلت حرکت گویند.

ادب - این اصطلاح اخلاقی است و در حکمت عملی مورد بحث قرار گرفته است و ازمبانی تهذیب نفس‌است وآن نگهداشتن حد هرچیزی بود وجمع آن آداب است.

ادب بردوقسم‌است یکی ادب نفس‌است وآن نگهداری اعضاء ظاهره و باطنه است از افعال و اعمال و افکار بد ودیگر ادب درس است وآن عبارت از معرفت وشناسائی اموری است که باید از آنها دوری جوید و بالجمله ملکه‌ایست درشخص که اورا از کارهای زشت

بازدارد «ادبه» یعنی اورا پاك و مهذب گردانید واخلاق اورا مرضی گردانید و بمعنی آموختن علم ادب آمده وبمعنی تأدیب وعقوبت کردن نیز آمده‌است .

وجمع آن که آداب است اطلاق بر علوم ومعارف بطور کلی نیز میشودو بر علوم مستظرفه بطور خاص نیز اطلاق شده است و بر آنچه لایق بکس و چیز است نیز اطلاق شده است چنانکه گفته میشود آداب درس ، آداب‌قاضی وغیره وادیب کامل آن بود که ظاهر وباطن او بمحاسن اخلاق و اقوال ونیات آراسته بود اخلاقش مطابق اقوال باشد و نیاتش موافق اعمال چنانکه نماید باشد وچنانکه باشدنماید و آنرا انواع‌زیاده بردو قسم مذکور است و هرموردی را ادب خاصی است .

(از شرح منازل السائرین ص ۱۱۲ - کشف المحجوب ه ۴۳۲ - دستور ج ۱ ص ٦۲)

ادراك - ادراك مصدر باب افعال و بمعنی دریافتن است ودرمباحث‌المشرقیه است که ادراك درلغت بمعنی لقاء ووصول است و مناسب بامعنی منظور درحکمت است زیرا در ادراك مدرك بماهیت مدرك میرسد بواسطهٔ انطباع صورت‌مدرَك درمدرك .

(ازمباحث‌المشرقیه‌ص ۳٦۷)

توضیح آنکه‌انسان دارای‌قوی‌وحواسی استکه بوسیلهٔ‌آنها ازموجودات واشیاء محیط بخود آگاه میشود .

آنچه را انسان بوسیله حواس ظاهره خود درمی‌یابد مشاهده و آنچه را بواسطهٔ حواس باطنی درمی‌یابد وجدان مینامند .

صدرالدین‌شیرازی همان‌تعریف مباحث را پذیرفته و گوید : ادراك عبارت از لقاء و وصول است و قوت عاقله هر گاه واصل شود بماهیت معقول ومعقولات‌برای اوحاصل‌شوند این امرادراك قوت عاقله خواهد بود .

« الادراك هو اللقاء والوصول فالقوة العاقلة اذا وصلت الی‌ماهیة المعقول‌وحصلتها کان ذلك ادراكاً لها من هذه الجهة فالمعنی المقصودمنه فی‌الحکمة مطابق‌للمعنی‌اللغوی»

(اسفار ج۱ ص ۳۲۳ - مطابق باعبارت مباحث مشرقیه است)

او گوید ادراك وعلم یکی‌است واطلاق براقسام ادراکات مانندتعقل وتخیل‌واحساس میشود . (اسفار ج ۱ ص ۲۷۳)

ابن‌رشد گوید انواع ادراك چهار است احساس ، تخیل ، توهم و تعقل . قسم اول عبارت ازادراك بیکی ازحواس پنجگانه است

صدراهمین‌چهار نوع‌راذکر کرده‌و گوید:احساس

ادراك شیء موجود در مادهٔ حاضر نزد مدرِك است برهیأت مخصوصه بدان ومحسوس باآن ازعوارض ولواحق ولوازم دیگر از قبیل این متی کیف و کم وغیره .

وتخیل ادراك همان چیز است باهیآت مخصوصهٔ مذکوردراحساس زیرا آنچه احساس شود خیال دریابد باهمان حالات و هیآت مخصوص لکن تخیل هم باحضور ماده و هم باحالت عدم حضور آن محقق میشود .

توهم ادراك معنی محسوس معقول‌است بنحو اضافه به جزئیات نه کلیات وتعقل‌ادراك معانی ومفاهیم وماهیات کلی است .

و بالجمله حصول احساس را سه شرط است یکی حضور ماده نزدآلت ادراك ودیگر اکتناف هیأت مخصوصه و جزئی بودن مدرك ولکن درتخیل وجود شرط اول لزومی ندارد ودرتوهم شرط اول ودوم نیست .

(اسفار ج۱ ص ۲۹۰ ـ رسائل صدرا ص ۱۳۵)

در تهافت التهافت است کـه « الادراك هو شیء یوجد بین‌فاعل و منفعل وهو المدرك والمدرك » . (تهافت‌التهافت ص ٤٦٣)

« العلة فی الادراك هوالمدرك نفسه » .

(تهافت‌التهافت ص ٤٦٠)

« علة‌الادراك هوالتبری من الهیولی » .

(تهافت‌التهافت ص ٤٣٤)

وبدین ترتیب ابن‌رشد قائل باتحادمدرك ومدرك است .

درمصباح‌الانس‌است که مراتب ادراکات یا کلی‌اند که اصل درواجب و مبادی عالیه‌اند ودرانسان مستنبط ازجزئیات است. ویاجزوی بوده و بواسطهٔ آلات بدنیه‌انـد دراین صورت یا بواسطهٔ حواس ظاهری میباشند و یابواسطهٔ حواس باطنی . (مصباح الانس ص ٤٥)

شیخ اشراق گویـد : ادراك هرچیزی نسبت به نفس خود عبارت ازظهوراوست برای ذات وخود ادراك مجردات خودرا بظهور خود برای خود است و ادراك آنها غیر را بتمثیل صور ومثال آنها است .

(ش ص ۲۹۱ ، ۲۹۷)

ادراك بسیط ـ ادراك بردو قسم است یکی ادراك بسیط و دیگری ادراك مرکب ادراك مرکب عبارت ازادراك باعلم بآن ادراك است چنانکه‌جهل‌مرکب عبارت‌ازجهل باعدم توجـه و علم بآن جهل است که در حقیقت مرکب از دوجهل یکی جهل و دیگری جهل به‌جهل میباشد وادراك بسیط علم باشیاء باعدم توجه وعلم بدان علم است .

صدرا گوید: تمام موجودات عالم‌بذات

آفریننده خود عالمند بعضی بعلم بسیط یعنی غافل از علم وادراک خود میباشند بعضی بعلم مرکب . (اسفار ج ۱ ص ۲۶)

این اصطلاح یعنی علم بسیط و مرکب دراصل اصطلاح عرفانی است و معنی آن نزد عرفا ادراک وجود حق است باذهول ازاین ادراک و ازآنکه مدرَک وجود حق است ادراک مرکب عبارت ازادراک وجود حق است باشعور بآن ادراک وآنکه مدرک حق تعالی است واین ادراک محل فکر وخطا و صواب است و حکم ایمان و کفر راجع بآن میباشد .

(کشاف ج ۱ ص ۴۸۴)

ادراک مرکب - رجوع شود بادراک بسیط .

ادراک مستور - مرادادراک نفسی است.

ادراک مشهود - مراد همان ادراک حسی است .

(واردات قلبیه ازرسائل صدراص ۲۵۴)

ادراک عقلی - مقابل ادراکات حسی

ادنی البسائط - مرادهیولای اولی است

ادوار و اکوار
ادوار کون
ادوار وجود
} این اصطلاحات تقریباً همه بیک معنی بکار برده شده‌اند ولکن در طول تاریخ اطلاقات

خاصی پیدا کرده‌اند ومقصود اولیه از ادوار و اکوار دوران وحرکات مستدیره افلاک بوده است .

اخوان‌الصفا گویند: افلاک‌را درحول و اطراف ارکان اربعه ادوار زیادی است که بحساب نیاید وادوار آنهارا کوری است وهریک از کواکب را درادوار و اکوار خود قراناتی است که درهر کور ودوری درعالم کون وفساد حوادثی پدیدآید که بحساب نیاید وادوار پنج است . ادوار کواکب سیاره ، ادوار مراکز افلاک تداویر در افلاک حامله ، ادوار افلاک حامله در فلک بروج ، ادوار کواکب ثابته در فلک‌بروج وادوارفلک محیط دراطراف ارکان اربعه . (اخوان ج ۲ ص ۲۴۳ - ۲۴۴)

شیخ‌الرئیس گوید هرموجودی درجریان وجودی خودمدتی درحال‌نشو ومدتی درتوقف و مدتی در حال اضمحلال است تا منتهی شود باجل معلوم . (شفا ج۱ ص ۲۲۳)

ازنظرعرفا مراد ازادوار وجود گردش وجود است در مراحل کمالات ممکن خود و عودت آن بسوی مبدأ المبادی .

لاهیجی گوید ازاول مراتب موجودات که خلق اول است تا آخر تزلات که مرتبت انسانی‌است وازمرتبت انسانی تامرتبت الهیت

که نقطهٔ آخرین دائره باو متصل میشود یك خط مستدیر موهومست که ازتجدد تعینات نقطهٔ وحدت نموده میشود وبراو خلق جهان گشته مسافروبراین خط مذکور خلق عالم مسافرند که ازبطون بظهور می‌آیند وازظهور به بطون میروند. (شرح گلشن ص ۲۰)

سوی هستی ازعدم درهرزمان
هست دائم کاروان در کاروان
باز از هستی روان سوی عدم
میروند این کاروانها دمبدم
جزوهارا رویها سوی کل‌است
بلبلان‌را عشق‌بازی با گل‌است
آنچه از دریا بدریا میرود
از همانجا کامد آنجا میرود

صدرا گوید سیرموجودات‌را درمراحل وجودی خودازمبدأ وجود تا فناء محض ادوار کون وادوار وجود وادوار واکوار مینامند. و گاه این اصطلاح‌رابایتمعنی گرفته‌اند که موجودات عالم بعد ازطی مدارج کمال و سیروجودی‌خودفانی‌شده ومجدداًدوردیگریرا آغاز میکنند.

بعضی از تناسخیه مانند یوذاسف این امر را در تمام موجودات عالم جریان داده و گویند بعد از گذشت قرون متمادی و سنوات زیاد (هزاروسیصدوشصت‌هزارسال) موجودات عالم طبیعت و جهان هستی مراحل و مدارج کمال خودرا طی و آنچه مقدر شده است در لوح قدر کائن شود وبگذرد وفانی گردد و بنابراین جهان محوونابود گردد ومجدداً دور دیگریرا شروع میکند.

آنها قیامت وپایان دنیارا همین‌میدانند و گویند: صور موجودهٔ درلوح قدر ومحو و اثبات پایان یابد و مجدداً آنچه باید درجهان وجودازحوادث ووقایع تحقق یابد درلوح‌قدر ومحوواثبات منقوش ودنیا دوردیگریراشروع میکند. (رسائل ملاصدرا ص۲۳۷)

اذعان - اذعان بمعنی‌اعتقاد وعزم‌قلب وجزم اراده را گویند که بعد ازتردد وتحیر ودودلی حاصل میشود وآنرا مراتبی است که ادنی مراتب آن ظن و اعلای آن یقین است. (کشاف ج ۱ ص ۵۱۶)

« والعلم ان کان اذعاناً للنسبة تصدیق والا فتصور ».

(متن تهذیب المنطق تفتازانی)

اراده - اراده از نظر لغوی بمعنای خواستن وقصد کردن وتوجه کردن آمده‌است وحکماء عزم راسخ را که بعدازمقدمات فعل که تصور و میل وعشق وشوق باشد حاصل

میشود اراده گویند که‌مقدمه قریب فعل‌است.

مرید از نظر اشتقاقی کسی‌است که اورا اراده باشد چنانکـه عالم کسی است که اورا علم باشد.

واز نظر اصطلاحی عبارت ازصفتی است که مخصوص به بعضی از موجودات زنـده و مخصص وقوع بعضی‌اضداد دون دیگرودروقتی دون وقتی دیگر است بایکسان بودن توانائی او بر تمام اضداد واطراف واوقات.

صدرا گوید اراده و کراهت در ما ودر حیوانات از آن جهت که حیوان‌هستیم کیفیت نفسانی است ماننڊسایر کیفیات نفسانیه و از امورو جدانی‌است مانند سایروجدانیات ولکن علم بکنه‌اندوبس دشوار‌است. «الارادة‌والکراهة فی الحیوان وفینا بما نحن حیوان کیفیة نفسانیة کسائر الکیفیات النفسانیة و هی من الامور الوجدانیـة کسائر الوجدانیات مثل اللذت و الالم بحیث یسهل معرفة جزئیاتها لکون العلم بها نفس حقیقتها الظاهرة عند کل مرید ومکره ولکن یعسرالعلم بماهیتها وذلك کالعلم فان‌العلم بانیة‌العلم حاصل لکل ذی‌نفس لحضوره بهویته الوجدانیة عندالنفس ویعسرالعلم بماهیته الکلیة لانه کالوجود لا ماهیة‌له بل هوعین‌الوجود هویة».

و لذا وقع الخلاف بین المتکلمین فی معنی الارادة‌والکراهة فالاشاعرة فسرواالارادة بانهاصفة مخصصة لاحدالمقدورین وهی‌مغایرة للعلم والقدرة لان خاصیة القدرة صحةالایجاد و اللاایجاد و ذلك بالنسبة الی جمیع الاوقات والی‌طرفی‌الفعل والترك علی‌السواء والمعتزلة فسروا الارادة باعتقادالنفع والکراهة باعتقاد الضرر ... وذهب بعض آخرمنهم الی‌انها میل یتبع اعتقاد النفع وهو الشوق المفسر بتوقان النفس الی تحصیل شیء».

(اسفار ج ۳ ص ۷۸)

و بعد در مقام بیان مراتب آن واینکه افعال ماچگونه وبعدازچند مقدمه‌صادرمیشود گوید «انا نتصور اولا وصدقنا بفائدته العاید الینا تصدیقاً ظنیاً اوجهلیاً اوعلمیاً بان‌فیه منفعة ما او خیراً ما من الخیرات الحقیقیة او الظنیة عائداً الی‌جوهرذاتنا اوالی‌قوة من‌قوانافینبعث من ذلك‌العلم‌التصوری وذلك الحکم‌التصدیقی شوق الیه فاذا قوی الشوق النفسانی واشتدت واهتزت‌القوة الارادیة حصلت الارادة المسماة بالاجماع و هذه الارادة فی الانسان من قوة هی فوق القوة الشوقیة الحیوانیة».

(اسفار ج۳ ص ۷۴)

اراده در تمام موجودات ذی اراده بیك

معنی نیست و بلکه تابع وجود آنها است و همانطور که حقیقت وجود مختلف است اراده و کراهت ساری درموجودات نیز مختلف است.

(اسفار ج ۳ ص ۷۳)

واراده درما که انسان هستیم شوق متأکد است که بدنبال داعی که تصور شیء ملایم است حاصل میگردد « الارادة فینا شوق متأکد یحصل عقیب داع هو تصور الشیء الملائم تصوراً علمیاً اوظنیاً اوتخیلیاً موجب لتحریك الاعضاء اللآلیة لاجل تحصیل ذلك الشیء وفی الواجب تعالی لبرائته عن الکثرة والنقص ولکونه تاماً وفوق التمام یکون عین الداعی وهو نفس علمه الذی هوعین ذاته بنظام الخیر فی نفس الامر المقتضی له » . (مبدأ ومعاد صدرا ص۹۹)

قطب‌الدین گوید : « اراده عبارت است از آنکه فاعل عالم باشد بفعل خود چون آن علم سبب صدور آن باشد ازاو باآنکه مغلوب ومکره نباشد » .

(درة التاج جزء سوم ازبخش اول ص ۹۱ از اسفار ج۲ س ۳٦ - ۳۷ وج ۳ ص ٦۹ و ج ۱ ص ۲۱۳)

ابن‌رشد گوید: «الارادة هی شوق الفاعل الی فعل اذا فعله کف الشوق و حصل المراد و هذه الشوق والفعل هو متعلق بالمتقابلین علی السواء » . (تهافت التهافت ص ۹۰)

« ومعنی الارادة فی الحیوان هی الشهوة الباعثة علی الحرکة وهی فی الحیوان والانسان عارضة لتمام ما ینقصهما فی ذاتهما » .

(تهافت التهافت ص ٤۲٦ »

« الارادة التی هذا شأنها هی الشوق الی التمام عند وجود النقصان فی ذات المرید » .

(تهافت التهافت ص ۳۹ وازص ۳۸ و ٤۹۹)

ونزد عرفا اراده ابتداء طریق سالکان راه طریقت است از آن جهت که اراده مقدمهٔ هر کاری است و مادام که بنده چیزیرا اراده نکرده است انجام نمیدهد وازاین جهت است که اولین پایه سلوك اراده است .

و مرید کسی است که اورا ارادهٔ نباشد وتا کسی ازارادهٔ خود مجردنشود مرید نباشد و بدین طریق معنائی که سالکان از مرید میخواهند مقابل‌معنای لغوی واستقاقی آنست اکثرمشایخ گویند: اراده ترك چیزی‌است که عادت براوقرار گرفته‌باشد وعادت مردم اغلب غوص درشهوات و غفلت از حق وتوجه بامور دنیاوی است .

مرید کسی‌است که منسلخ باشد ازتمام علایق دنیاوی ومهالك‌شهوانی که علامت ارادهٔ اوهمین است وبنابرین خروج ازعادات اراده

باشد وترك عادت دليل اراده است .

حقيقت اراده حركت دل است در طلب حق .

(رساله قيشريه ص **٩٣ - ٩٢** - شرح منازل ص ١٠٩)

ارباب - ارباب جمع رب بمعنی صاحب وپرورد گاراست . رجوع بارباب اصنام شود .

ارباب اذواق - پیروان حکمت ذوقیه وکسانیکه برای رسیدن به حقایق طریق شهودواشراق درپیش گیرند ارباب اذواق گویند (مبدأ ومعاد صدرا ص ١١١)

ارباب اصنام - کلمهٔ ارباب را اخوان الصفا برقوای آلیه حیوان نیز اطلاق کرده و گویند « و اما القوی التی هی کالارباب فهی القوة الشهوانية والقوة الغضبية والقوة الناطقة».

(رسائل اخوال ج٢ ص ٣٢٨)

لکن این اصطلاح اشراقی است وبر ارباب انواع افلاطون که مثل نوعیه باشد اطلاق شده است درترتیب ونظام وجود درفلسفهٔ اشراق ابتدا انوار قاهرهٔ طولیه و بعد عرضیه است وارباب اصنام آخرین مرتبت طبقهٔ انوار ومجرداتند که افلاطون آنهارا انواع طبیعیه و مثل نوعیه گفته است و بالاخره در فلسفهٔ اشراق مبدأ اول نورالانوار وبعدقواهر اعلون اند که عقول طولیه‌اند و دیگر عقول عرضیه که گاه از آنها تعبیر بارباب اصنام شده‌است وآنها آخرین مرتبت طبقات انوار مجرده‌اند که افلاطون انواع طبیعیه ومثل نوریه نامیده‌است وآخرین عقل ازعقول زواهر طلسم ارض است و بعد از ختام سلسله عقول در مراحل نزول نفوس شروع میشود ازنفس فلك اقصی وبعد نفوس شریفهٔ کواکب وبعد نفس کل کوکب کوکب وفلك فلك تانفس ادون افلاك .

طبقه سوم طبقهٔ صور فلکیه و نجومیه است بترتیب الافضل فالافضل و الاهم فالاهم .

تحقیق در مسئله ارباب انواع از نظر تاریخی ازعهدهٔ این رساله خارج است همین اندازه اشاره میشود اززمان سقراط این مسئله ازنظر فلسفی مورد توجه فلاسفه قرار گرفته ورنگ فلسفی بدان داده‌اند .

ابن‌سینا میگوید: فلاسفه‌نخستین دفعه که از محسوسات به‌معقولات توجه کردند اذهان آنان مشوش گردید و چنان پنداشتند که‌تقسیم‌امور به محسوسات ومعقولات‌ایجاب میکند که هرچیزی مرکب از دو چیز باشد مثلا انسان دو وجود داشته باشد یکی انسان فاسد متحول و متغیر که درمعرض فنا ونیستی

وزوال میباشد ودرعالم حس است ودیگر انسان معقول مفارق ثابت ابدی و بالجمله برای هرشیء دووجود قائل شدند یکی وجود عینی حسی ودیگری وجودمفارق مثالی که درمعرض فنا وزوال نمیباشد .

افلاطون و استاد او سقراط دراین رأی راه مبالغه را پیموده و گویند برای انسان معنای واحدی است که همهٔ اشخاص انسانی درآن معنی مشترک‌اند وآن امرواحد همواره باقی‌وابدی است وامری است معقول ومفارق از ماده .

بعد درمقام بیان عقیدهٔ افلاطون گوید: افلاطون چنین میپنداشت که چون موجودات و حوادث جزئی خارجی همواره در معرض خلع ولبس و کون وفسادند واز طرفی افراد متحدهٔ نوعی ویاجنسی را امری ثابت باید که حافظ نوع خودبوده وبدانها فیض دهد وروی این‌اصل محسوسات ازنظرافلاطون مولودمثل مفارقه‌اند اومثل را بسیط میداند واشخاص و افراد محسوسه را مرکب .

موجودات مادی ازنظراو آثار مثل‌اند وازاین‌جهت میگوید: که چون اثرباید مشابه بامؤثرخودباشد افراد محسوس هرنوعی‌بافرد عقلانی خود مشابه وهمانند میباشند .

اوقائل بدوعالم‌است یکی عالم عقل که مقرمثل وروحانیات‌بوده ودیگری عالم حس که محل اشخاص حسیه وصور جسمانیه است اومیگوید عنصرجهان حس بمانندآئینه است که درآن جمیع اشیاء وصور حسیه و خیالیه منطبع شده است .

این صور همواره درحرکت و ایجاد و اعدام‌انـد و چنین تصور میشود که این صور موجودات حقیقی میباشند درصورتیکه حقایق موجودات همان مثل میباشند که ثابت و دائم وبرقراراند وهمانطور که صور منطبعهٔ درآینه حقیقتی ندارنـد موجودات حسیه هم صوری هستند ازموجودات مفارقه وحقیقتی‌ندارند و پرتوی هستند ازارباب خود .

اوبرای عدهٔ ازمثل نیز مثل دیگرقائل است‌بدین‌ترتیب که‌برای مثل بطریق‌تصاعدی مراتبی قائل شده است که بعضی فوق بعضی دیگر قرار دارند تا برسد بمثل الامثال ومثل اعلی وعالیترین مثل را ذات خدا میداند .

بدین بیان معلوم میشود که مسألـهٔ ارباب‌انواع‌را که‌ازمعتقدات یونانیان‌بوده‌است و بطور سطحی در عقایـد و آراء رائج عوام جلوه گری میکرده است صورت‌فلسفی‌خاصی بآنها داده است و اطلاق ارباب اصنام هم که

در فلسفهٔ اشراق بر آنها شده است بظن قوی مأخوذ ازهمان عقاید عامیانه میباشد یعنی صنم که نام بت بوده است و آنرا ازجهت مظهریت امری روحانی وربانی ستایش میکرده‌اند بعداً فلاسفهٔ یونان بآن جنبه علمی وفلسفی داده و گفته‌اند که موجودات مادی همه اصنام و نمونه‌هائی از موجودات روحانی و مجردات هستند وبعبارت دیگرمربوب روحانیات‌اند .

ما حصل کلام آنکه فلاسفه هر یک با اختلاف خاصی که در تعبیرات خود دارنـد گفته‌اند که برای هر نوعی‌ازانواع موجودات مادیهٔ کونیه‌فردی‌است‌عقلانی‌و نورانی‌وروحانی که حافظ نوع خود بوده ودرمعرض تحولات و تغییرات و کون و فساد نیست وافراد مادی تابع ومقهور وپرتوی ازآنها میباشند وآنها را بنام ارباب انواع و .. نامیده‌اند .

شیخ‌اشراق آنچه‌را افلاطون مثل‌نامیده است و دیگران ارباب انواع ارباب اصنام و اصحاب طلسمات و انواع قائم نوری نامیده است « والمناسبات العجیبة بین‌الاشعة الشدیدة الکاملة والبواقی یحصل‌الاصنام‌النوعیة‌الفلکیة وطلسمات‌البسائط‌والمرکبات العنصریة فمبدأ کل من هذه الطلسمات هو نور قاهر هوصاحب الطلسم والنوع القائم‌النوری وهذا هوالمسمی بالمثل الافلاطونیة » . (ش ص ٣٤٨)

وبهرحال چون سخنان فلاسفه درمورد مثل نوریهٔ افلاطون و صور مجردهٔ ارسطو و مثل معلقه وعالم مثال مشوش است و در اکثر موارد مخلوط شده است و بیان امتیاز هریك ازاین آراء وعقاید ونظریات بدرستی‌نشده‌است نمیتوان بطور قطع گفت که مراد شیخ‌اشراق و دیگران از تعبیرات خاص خود همان مثل افلاطونیه‌باشد وبهرحال‌ازاصطلاح ارباب‌اصنام یا ربات الاصنام عقول مجردهٔ عرضیه را اراده کرده است .

آخوند ازجمله ارباب الصورالنوعیه که در بعضی موارد بکار برده است اسماء الله را اراده کرده است که مرتبت ظهورعالم الهی‌اند چنانکه میگوید آنچه دریکی‌ازعوالم‌یافت‌شود درعالم اعلای الهی مثل‌و حقیقت آن بروجه اعلی وابسط‌واقدس موجود است و باین بیان مثل افلاطونی را عبارت از مثل نوریه موجود درعلم حق تعالی میداند

(اسفار ج١ ص ١٢٣ - ج٣ ص ١٢٥)

ارباب اصنام نوعیه
ارباب انواع
} رجوع به‌ارباب اصنام شود .

ارباب البحث- رجوع‌شودبه‌حکمت‌ذوقیه

ارباب رخصت - این اصطلاح عرفانی است وعوام مؤمنان را گویند.

(مصباح الهدایة چاپ هند ص ۴۹)

ارباب ریاضت - این اصطلاح عرفانی است و کسانی‌را گویند که ترك شهوات کرده وکم خورند ونوشند وژنده پوشند ومجاهدت بانفس کنند ودائماً ذکر کنند وخودرا ازقیود مادی‌وحجب ظلمانی‌دنیوی‌مستخلص گردانند ودرنتیجه برآنان انوار روحانی تابش کند و امور غیبی آنانرا آشکار گردد.

(رساله دراعتقادات حکما ص ۲۷۱)

ارباب طریقت - این اصطلاح عرفانی است و ارباب طریقت سالکان راه حقیقت را گویند. (شرح گلشن ص ۲۶۲)

ارباب‌الصورالنوعیه - رجوع به‌ارباب اصنام شود.

ارباب عزائم - این اصطلاح عرفانی است وارباب عزائم خواص مؤمنان و صوفیان را گویند. (مصباح‌الهدایه چاپ‌تهران ص۴۹)

ارباب کشف و شهود - این اصطلاح عرفانی است و کسانی را گویند که حق را مشاهده کنند که‌درهر نفسی‌متجلی‌شودبه‌تجلی دیگر و در تجلی او تکرار نیست و بواسطه تحمل ریاضات حق‌را درتمام مجالی‌موجودات مشاهده کنند.

(لوایح جامی ص ۱۱۸)

ارباب معاملات - این‌اصطلاح‌عرفانی است و کسانی را گویند که خودرا برای عبادات مهیا کرده باشند بامید ثواب.

(شرح منازل خطی ث ۸۵۴)

ارباب مواجید - این‌اصطلاح عرفانی است و کسانی را گویند که برسبیل حال بحالات ومقامات رسیده‌اند.

(شرح گلشن ص ۵۶۳)

ارباب الهمم العالیه - این اصطلاح عرفانی است و کسانی را گویند که همت آنها همواره حق تعالی باشد و توجهی بماسوی‌الله نداشته باشند.

(اصطلاحات شاه نعمت‌الله خطی)

ارتباط حادث بقدیم - یکی‌ازمسائل مهم فلسفی که مورد توجه فلاسفه بوده است کیفیت ربط حادث بقدیم است.

این اشکال بدین‌طریق است که‌باتوجه باینکه میان علت ومعلول سنخیت لازم است چگونه ممکن است حوادث که درمعرض فنا وزوال وتغییروتبدل وتحولند مستندبذات‌قدیم ازلی باشند ومعلول ذات لایتغیر باشند.

میدانیم که افلاطون فرضیهٔ مثل را به ترتیب خاص خود چنان گسترش داد که

این مسئله خود بخود حل واشکالات مرتفع گردید زیرا وی اصولا عالم جسمانی را ظل وشبح عالم مثل میداند وآنهارا نیز ذوطبقات ومراتب میدانست که هرطبقهٔفوق طبقهٔ دیگر و رب طبقهٔ زیرین است و بدین ترتیب برای عالم ماده حقیقتی نیست که اشکالاتی پیش آید.

وفلاسفهٔ دیگری ماندطالس وانکسیمندر و ذیمقراطیس بطور کلی منکر وجود عالم لاهوت ومجردات بودند وبنابراین طرح این مسئله برمبنای فلاسفه‌ایست که قائل بعالم ماوراءبوده‌وخواسته‌میان جهان‌طبیعت وماوراء رابطهٔ برقرار کند وفرضیه عالم عقول ونفوس برهمین مبنا بوجودآمده‌است .

درهرحال اصل دیگری که این اشکال را دشوارتر کرده است توحید میان علت و معلول‌است . باین معنی که ازواحد من‌جمیع‌ الجهات نتواند جز معلول واحد صادر شود .

برمبنای اصل اول اشکال ربط حادث بقدیم پیش آمده و برمبنای اصل دوم اشکال صدور کثیر و موجودات متعدد از واحد من جمیع الجهات پیش آمده است .

برای حل اشکال اول وفرار از آن فلاسفه هریك راهی را پیش گرفته ومسئله را بنحوی خاص مورد توجه قرار داده و در حل آن کوشیده‌اند .

بعضی واسطه ورابطرا حرکت دوریه فلکیه را دانسته و گویند تمام حرکات و متحرکات منتهی میشوند به حرکت دوریه فلکیه ومعلول ومستندبدان میباشند وحرکت دوریه فلکیه بالذات ثابت‌است وبحسب اتصال وثباتش درمتن دهرمستندبثابت‌است وبرحسب وجود سریانی وغیرقاربودنش منتسب‌بحوادث زمانی است و بالجمله حرکت دوریه فلکیه ذاتی است وآنرا دو نسبت هست یکی نسبت بذات یعنی ذات حرکت که‌ثابت ومستمراست و حرکت بمعنای توسط است که راسم امر ممتدی است که حرکت بمعنای قطع باشد .

حرکت بمعنای توسط امری‌است ثابت ودائم باعتبار ذاتش وتجدد وسیلان او به‌نسبت و اعتبارش بحدود مفروضه است در ما فیه الحرکت .

حرکت دوریه فلکی دائمی است و ابتدائی ندارد وهمان جنبهٔ دوام وثباتش‌موجب رابط بودنش شده است .

بعضی دیگر نفس حرکت را رابط و واسطه میدانند و گویند تمام متحرکات‌بواسطهٔ حرکت متحرك‌اند و حرکت خود متجدد بالذات است .

بعضی دیگر واسطـه و رابط زمان را میدانند. صدرا رابط حرکت در طبیعت و حرکت جوهریـه را میداند رجوع شود به حرکت جوهریه.

(رسائل ملا صدرا ص ۵۲)

ارتفاع نقیضین - اهل معقول گویند اجتماع وارتفاع نقیضین محال است یعنی ممکن نیست که امری هم موجود باشد وهم معدوم از جهت واحد و یا نه موجود باشد و نه معدوم رجوع شود به تناقض وتقابل.

ارثماطیقی - لفظ یونانی است وبمعنی مبحث معرفت است.

«فالریاضیات اربعة انواع اولها الارثماطیقی وهو معرفة العدد و کمیة اجناسه و خواصه و انواعه وخواص تلك الانواع».

(اخوان ج ۱ ص ۴۹)

اردی بهشت - اردی بهشت در پارسی کنونی نام ماه دوم سال شمسی است ودر قدیم نیز نام برجی از برجهای پارسی بوده است.

شیخ اشراق گوید: اسامی ارباب انواع را حکماء فرس ازاسامی برجها گرفته‌اند و نام هر برجی‌را برای رب‌النوع خاص انتخاب کرده‌اند و کلمهٔ اردی بهشت که نام یکی از بروج است برای رب‌النوع آتش بر گزیده‌اند «و حکماء الفرس کلهم متفقون علی هذا ای علی ان لکل نوع من الافلاك والکواکب والبسائط العنصریة و مرکباتها رباً فی عالم النور وهو عقل مجرد مدبر لذلك النوع.. حتی ان الماء کان عندهم له صاحب صنم من الملکوت وسموه خرداد و ما للاشجار سموة اردیبهشت و هو العقل المدبر لنوع النار والحافظ لهـا والمنور ایاها».

(ش ص ۳۷۲ - ۳۷۳)

ارض - ارض یعنی زمین ومراد از ارض عنصر خاك است وآن جسمی‌ایست بسیط که طبیعت آن بارد وخشك است ومتحرك بطرف مکان ذاتی خود است که زیر کرهٔ آب باشد.

(دستور ج ۱ ص ۷۵)

مرکز زمین مرکز عالم است که بین مشرق ومغرب وشمال وجنوب و فوق وتحت است.

هیویان قـدیم بعضی زمین را متحرك بحرکت دورانی‌میدانستند وبعضی دیگر آنرا ثابت میپنداشتند. (دستور ج ۱ ص ۷۶)

حکما برای زمین سه‌طبقه‌قائل‌بودند از این قرار:

۱ - طبقهٔ ترابیه محضه.

۲ - طبقهٔ مخلوط باآب.

۳ - طبقهٔ که از زیر آب بیرون آمده

وبیابانها ودشت ودمن را تشکیل داده است .

« اعلم ان الارض جسم کری بجمیع ما علیه من الجبال والبحار والعمران والخراب وهی واقعة فی مرکز العالم ولیست مستدیرة».
(اخوان ج۳ ص ۳۱۰)

ارکان اربعه - عناصر اربعه را باعتبار آنکه ارکان ترکیبی ووجودی موجودات طبیعیه‌اند ارکان اربعه مینامند .

« اعلم انه لما کان تحت فلك القمر اربعة ارکان و هی امهات التی بها قوام الاشیاء المولودات التی هی الحیوان والنبات والمعادن».
(اخوان ج ۳ ص ۱۲ و از رسائل ملا صدرا ص ۲۴۸)

« والارکان اربعة المزدوجات الطبایع المتناسبات القوی هی النار والهواء والماء والارض » . (اخوان ج۲ ص ۳۲۱)

ارکان اربعه تمدن - جلال الدین دوانی درمقام بیان اجتماعات وترکیبات مدنیهٔ فاضله وبیان اقسام مدن گوید هر تمدن درستی را چهاررکن بوجود آورد که عبارت از ۱ اهل علم وفضلاء ۲ اهل شمشیرولشگریان ۳ اهل معامله وتجارت ٤ اهل زراعت وفلاحت میباشند.
(اخلاق جلالی ص ۲۷۷)

خواجه طوسی گوید : ارکان مدنیهٔ فاضله پنج صنف‌اند اول جماعتی باشند که بتدبیرمدنیه موسوم باشند وایشان اهل فضائل و حکمای کامل باشند که بقوت تعقل و آراء صائبه درامور ازابناء نوع خود ممتاز باشند و این دسته را فاضل خوانند .

۲ - جماعتی باشند که عوام وفروترانرا بمراتب کمال اضافی میرسانند وعموم اهل مدنیه را بآنچه معتقد طایفهٔ اول بود دعوت میکنند تاهر که مستعد بود بمواعظ ونصائح ایشان از درجهٔ خودترقی میکنند .. وایشانرا ذوالالسنه گویند .

۳ - جماعتی که قوانین عدالت درمیان مدنیه نگاه میدارند ودراخذواعطاتقدیرواجب رعایت میکنند و برتساوی و تکافی تحریص میدهند وایشان‌را مقدران خوانند .

٤ - جماعتی باشند که بحفظ حریم حمایت بیضهٔ اهل مدنیهٔ موسوم باشند و ارباب مدن غیر فاضله را از ایشان منع میکنند و در مقاتله و محافظت شرایط شجاعت و حمیت مرعی میدارند وایشان را مجاهدان خوانند .

۵ - جماعتی که ارزاق و اقوات این اصناف‌راترتیب میسازند چه ازوجوه معاملات وصناعات و .. وایشان را مالیان خوانند .
(اخلاق ناصری ص ۲۰۵ وازاخلاق جلالی ص ۲۶۵)

ارواح بخاری - مراد ازارواح بخاری ارواح حیوانی است که ناشی ازقلب صنوبری الشکل است و ساری در تمام اعضاء و اجزاء حیوان است رجوع شود بروح بخاری.

(اسفار ج ۳ ص ۷٤)

ارواح قدسی
ارواح مقدس } مرادازارواح مقدس یاارواح قدسی ارواح مهذب انسانی است وگاه مراد ارواح مجردهٔ ملکوتیه‌اند که ارواح عالیه هم مینامند.

(مصباح الانس ص ۲۳۰ اخلاق ناصری ٤۲۵)

ارهاض - ارهاض در لغت دیوار بنیاد نهادن ودر اصطلاح عبارت ازامر خارق عادت است که ازطرف نبی اظهار شود قبل از بعثت و از آن‌جهت ارهاض‌نامند که بدان تأسیس قاعدهٔ نبوت شود که دلالت کند که درآینده وی مبعوث شود.

وبالاخره ارهاض نوعی‌ازخوارق عادت بود که ازانبیاء قبل ازبعثت آنها صادر شود.

(دستور ج۱ ص ٦۵)

ازدواجات - ترکیب خاص عناصر را با یکدیگر که محصل مزاج و سبب تکوین موالیداست ازدواجات‌نامیده‌اند ودرزیرعنوان کلمهٔ آباء بیان شد که اجرام علوی را بمنزلهٔ آباء و عناصر را بمنزلهٔ امهات دانسته‌اند و میگویند از ازدواج آباء علوی باعناصر اربعهٔ سفلی‌موالید ثلث تکوین یافته‌است وبنابراین اصطلاح ازدواجات بعضی موارد بمعنی تأثیر و تأثر وفعل وانفعال اجسام علوی باعناصراربعه که محصل موالید است آمده است و لکن اطلاق آن اغلب بمعنی همان ترکیبات و امتزاج عناصر است.

(شفا ج۱ ص ۲۱٤)

ازل - کلمهٔ ازل درلغت یعنی‌بدون اول ازلی یعنی آنچه اولی ندارد ویا آنچه وجودش دائم ومستمر است درطرف گذشته ودرزمانهای مقدر غیرمتناهی.

(دستور ج۱ ص۷۹)

میرداماد گوید: وجود ازلی مخصوص اشیائی است که درامتداد زمان مسبوق بزمان وحرکتی نباشد ودرمقابل آن ابدیت زمانی است یعنی چیزیکه وجود آن زمانی متأخر نداشته‌باشد وازلیت‌سرمدیه وجودمبدأ المبادی است.

(قبسات ص ۱۱٦)

ناصرخسرو گوید: «وازل اثبات‌وحدت خدایست و ازلی آنست که وجود اورا علت نیست بلکه موجود است بی‌علتی و برضد این صفت محدث است ومحدث آنست که مروجود اورا علت‌است».

وباز گوید: «ازل‌اثبات‌وحدت خدایست

که عقل را همی بدان بازیابد خواندن وازلیت آن معنی کـه ازلی را ثبوت از او است وآن ابداعست و آنکه میان ازل و ازلیت و ازلی فرق نداند کردن این معنی را اندرنیابد» .

(زاد المسافرین ص ۱۹۵ واز ۱٤٤ واز جامع الحکمتین ص ۱۸۸)

باباافضل گوید : و بی آغازیش را ازل خوانند .

(مصنفات ج۱ رساله ۳ ص ۸۰ و رجوع شود به تفسیر مابعدالطبیعه ابن‌رشد ص ۲۳۹)

درلمع است که ازل بمعنی قدم است و ازلیت مخصوص خداوند است و ازل نامی از نامهای خداست وازلیت صفتی ازصفات اوست وآنچه‌را اول نیست ازلی گویند چنانکه ابدی چیزی است که اورا آخر نباشد .

(لمع ص ۳٦٤)

و در اصطلاحات صوفیـه است که ازل امتدادفیض‌را گویند ازمطلق معنی وظهورذات احدیت‌است درمجالی‌اسماء بروجهی که‌مسبوق بمادت ومدت نباشد .

(اصطلاحات صوفیه خطی ثبت ۳۲٦)

امورازلی عقول ونفوس را گویند .

(تهافت‌التهافت ص ۳٦ و۱۹۸)

ازمان اربعه ـ مراد فصول چهارگانه است .

(اخوان ص ۲۰۵)

اسباب ـ اسباب جمع‌سبب‌است وسبب چیزی است که وجود مسبب بدو وازاوست .

اسباب چهارند مایه ، صورت ، فاعل و غایت رجوع شود بعلل اربعه .

(مصنفات باباافضل ج۱ رساله ۲ ص ۲۲)

اسباب عالیه
اسباب قاصیه
اسباب قصوی
} علل اولیـه را از آن جهت که غایت عقلیه وغایت الغایات‌کائنات‌اند اسباب قصوی وعالیه وقاصیه نامند واز آن جهت که مبادی وجود و وآفرینش‌اند مبادی اولیه نامند .

(اسفار ج ۲ ص ۱۰۳ ـ شفا ج۲ ص ٤ ، ٥ ، ١٦٦ ، ١٥٧ ، ٢٨٢)

استتار ـ این اصطلاح عرفانی است و مراد ازاستتاراحتجاب نورحقیقت بظهورصفات بشری وتراکم ظلمات‌آن میباشد . «الاستتار ان یکون البشریة حالة‌بینك وبین‌شهودالغیب»

(رجوع شود به مصباح‌الهدایه ص ۱۲۹)

استحاله ـ استحاله تغییر و تحول از حالتی بحالت دیگراست که حرکت در کیف است چنانکه آب گرم شود واز ترکیب چند عنصر کیفیت خاصی‌بوجودآید که مزاج باشد چنانکه گویند مبدأ مزاج استحاله است و در

تعریف آن گفته‌اند « فماکان من هذه الجمله یبقی نوع الجوهر من حیث هذا المشار الیه ثابتاً کالماء یسخن و هو ثابت بشخصه فهو استحالة » واگر نوع آن باقی نماند فساداست.

ارسطو گوید : « انواع الحرکة ستة الکون و مقابله الفساد والنمو ومقابله النقص والاستحالة والتغییر فی المکان » .

(مقولات ص ۱۱۷)

« الاستحالة موجودة فی جمیع اجناس الکیفیات الاربع التی عددناها اوفی اکثرها » .

(مقولات ص ۱۱۷)

« یجب ان یکون حرکة الاستحالة غیر واحدة من سائر الحرکات » .

(مقولات ص ۱۰۸ و رجوع شود به تفسیر مابعدالطبیعه ابن رشد ص ۸۹)

وبالجمله استحاله بمعنی خاص فلسفی خود عبارت از حرکت در کیف است مانند تسخن وتبرد وهر تغییریکه موجب زوال صورت نوعیه نوع نگردد استحاله ودرموقعیکه موجب زوال صورت نوعیه اشیاء شود فساد است .

و در کشاف است که مراد ازاستحاله تغییر صور نوعیه است و دراین صورت موافق با عبارات کسانی است که استحاله را مرادف باانقلاب گرفته‌اند . (کشاف ج ۱ ص ۴۳۷)

تغییرات و تحولاتیکه در اشیاء حاصل میشود مادام که بسرحد تحول از صورتی به صورت دیگر نرسیده باشد استحاله گویند و موقعیکه منجر بزوال صورت نوعیهٔ آن شود مثل آنکه آب هوا شود فساد صورتی و کون صورتی دیگر است و این است معنی کون و فساد در کلمات فلاسفه .

(رجوع شود به شفا ج ۱ ص ۲۷ ـ اسفار ج ۲ ص ۱۷۰ ، ۲۰۷)

استثنائی - رجوع شود بقیاس استثنائی .

استحسان - - این اصطلاح عرفانی است وآن استحباب امری واختیار چیزی است که متصوفه آنرا باجتهاد خود وضع کرده‌اند از آن جهت که صلاح حال طالبان بوده بدون آنکه برهان واضح ودلیل محکمی از سنت برآن باشد مانند الباس خرقه و بنای خانقاه واجتماع برای سماع و غیره واین گونه امور بدعت ممدوحه‌اند که مصالحی برآنها مترتب است . (رجوع شود به‌مصباح‌الهدایه ص ۱۱۱)

استدلال - استدلال یعنی تقریر دلیل برای اثبات مطلوب .

استدلال بردونوع است ۱ استدلال یا دلیل «انی» ۲ استدلال یادلیل «لمی» . درنوع اول از اثر پی بمؤثر میبرند و بعبارت دیگر

ازوجود اثر اثبات وجود مؤثر میکنند وازنوع دوم ویا طریقه دوم ازمؤثر وجود اثررا ثابت میکنند. (دستور ج۱ ص ۱۰۰)

استدراج - استدراج بمعنی تقرب و ارتقاء ازدرجهٔ بدرجه بالاتر است ونزدمتکلمان بمعنی امر خارق عادتی است که بدست کافر مدعی صادرشود موافق باادعایش ومشهوراست که امرخارق عادت اگرازمدعی رسالت صادر شود وموافق باادعایش باشد معجزه و اگر مخالف باادعایش باشد اهانت نامند ودر کلام عرفاء بمعنی مکر واخفاء شرّ درصورت خیر آمده است. (از کشاف ص۴۴۳)

استعداد - استعداد عبارت‌از کیفتی‌است درمستعد که مبدأ تکامل مستعد است بطرف کمال ممکن ودر موجودات مختلف برحسب مراتب اختلاف آنها از لحاظ شدت و ضعف متفاوت است.

موجودات عالم کلا برحسب استعدادات متعاقبهٔ غیر متناهیه درتکامل بوده و از نقص بکمال میگرایند.

ابن‌رشد گوید « وهذه الاستعدادات هی تابعة للکیفیات الجوهریة » وی استعدادات را ازامور تابعه کیفیات جوهریه میداند وآنها را ذاتاً ازاعدام میشمارد. (تفسیر ص۶۰۸)

خواجه طوسی گوید: استعداد یکی از کیفیات‌است وآن چنان بود که چون چیزی درموضوعی بقوت بود وطرف حصول ولاحصول را ترجیحی نه بعدازآنکه یکطرف‌را استعدادی حاصل آید که مقتضی رجحان آن طرف باشد ولامحاله آن استعداد هیئتی باشد در موضوع مانند صلابت که درجسم قوت باشد ومانند هیآت انفعالی مانند ممراض ولین که لاقوت خوانند. (اساس‌الاقتباس ص۴٤)

در کشاف است که استعداد عبارت از چیزی است که حاصل میشود برای چیزی بواسطهٔ تحقق بعضی ازاسباب وشرائط وارتفاع بعضی ازموانع.

صاحب مواقف گوید کیفیات استعدادیه یا استعداد نحوه قبول وانفعال است که ضعف ولاقوت گویند ویا استعداد بطرف رفع. (کشاف ج۲ ص ۹۵۲ ورجوع شود به رسائل ص ۱۵۵)

استغراق - این اصطلاح عرفانی است وبمعنی توجه مفرط وغرق دربحرتوحیداست که دل عارف ذاکر درحال ذکرمتوجه بذکر باشد ومتوجه بخودنشود که این حالت را فناء گویند. (از کشاف ص ۱۰۹۷)

استقامت - استقامت‌بمعنی‌اعتدال ومحکم

وپابرجابودن وثبات آمده است «استقام استقامة»
یعنی « اعتدل » و گفته‌میشود «استقام‌له‌الامر»
یعنی کار او درست آمد وپابرجا شد « مستقیم
القامة » انسان‌را گویند از آن‌جهت که بر خلاف
حیوانات دیگر مستوی القامة بوده و برروی
دوپای خود راه میرود .

استقامت از نظر فلسفی عبارت از کیفیت
مختصهٔ بکمیة است یعنی یکی از کیفیات مختصهٔ
بکمیات است. چنانکه استدارات وانحناء نیز
از کیفیات مختصهٔ بکمیات است ودر تعریف آن
گویند : استقامت خط عبارت از بودن آنست
بنحویکه هر نقطهٔ که در آن فرض شود تماماً
برسمت واحد باشد و یا کوتاهترین خطوط
واصلهٔ بین دو نقطه است ومستقیم چیزی است
که اجزاء بعضی از آن با بعضی از اجزاء دیگر
آن تطابق داشته باشد بر تمام اوضاع ودرمقابل
انحناء واستدارت میباشد .

(اسفار ج۲ ص۱۲ ، ۵٤ - دستور ج۱ص۱۰۲)

و نزد صوفیه استقامت اداء طاعات و
اجتناب از معاصی است ویا ترك اختیار است
بعضی گویند مفارقت از رسوم و خروج از
معهودات وقیام در اطاعت‌اوامر الهی است بواسطهٔ
انجام فرائض ونوافل . (دستور ج۱ ص۱۰۲)

استقراء - استقراء بمعنای تتبع و در
اصطلاح منطقیان نوع حجتی است که از تتبع
احوال جزئیات حکم کلی استخراج واستنباط
میشود .

هر گاه تتبع وتفحص در تمام جزئیات
مشابه انجام شود آن استقراء تام خواهد بود
و الا ناقص و مسلم است که حکم مستخرج و
مستنبط از استقراء تام ارزش زیادتری خواهد
داشت تا محصول استقراء ناقص .

(از کشاف ص۱۲۲۹ واساس‌الاقتباس ص۳۳۱)

استکمال - استکمال یعنی حرکت
بطرف کمال و طلب کمال کردن . حرکت
تدریجی اشیاء را بطرف کمال که مستلزم و
لازمهٔ خروج از قوت بفعل است استکمال
میگویند وبطور کلی تمام موجودات (غیراز
مجردات) درنظام وجود از مرتبت نازلهٔ هیولی
شروع وبحرکت تدریجی مداوم ازقوت بفعل
و از نقص بکمال میگرایند و از قوت محض
برحسب مراتب شدت وضعف کیفیت استعدادی
خود بحرکت کیفی و کمی و اینی و وضعی و
بقول صدرا حرکت جوهری بطرف کمال
مطلوب درجریان وسیلان‌اند .

(اسفار ج ۱ ص ۱۸۷)

اسرار - این اصطلاح عرفانی است و
عبارت از محاق سالك است در حق در موقع

وصول تام بسوی او بحکم « ولی مع الله وقت »
(از کشاف ص ٦٥٥)

اسرار طریقت - این اصطلاح عرفانی است وعبارت از احوال حقیقت است زیر اطریقت مقدمهٔ حصول حقیقت است و چنانکه طریقت سر شریعت است حقیقت سر طریقت است و طریقت بی شریعت وسوسه است و حقیقت بی طریقت زندقه والحاد است .
(از کشاف ص ٦٥٥)

اسراف - اسراف یعنی زیاده روی . و اصطلاح اخلاقی است وآن چنان بود که در اموال ووجوه رداید مانندشهوات ولذات صرف شود و یا زیاده از حد واجب در وجه واجب خرج شود . (اخلاق ناصری ص ١٧٤)

اسطرنومیا - این کلمهٔ یونانی الاصل است وبمعنی مبحث وعلم نجوم است .
(رسائل اخوان ج ١ ص ٤٩)

اسطقس - این کلمهٔ یونانی است و بمعنی اصل وجمع آن اسطقسات است واغلب بمعنی عناصر اربعه آمده است و معادل کلمهٔ عناصر عربی است لکن بمعنی عام کلمهٔ اسطقس بر اصول ترکیب کننده هرموجودی اطلاق شده است وماحصل اصول ترکیباتی هرموجودی مادی را اسطقس میگویند ومراد ازاین جملات « البدن جوهر اسطقسی » و « الصور الاسطقسية » و « الاسطقسات الممتزجة » و یا « الاسطقسات القابلة للكون والفساد » و یا « الاجسام الاسطقسية » وغیره که در کلمات فلاسفه دیده میشود عناصر اربعه واصول کائنات است .
(اسفار ج ٢ ص ٦ شفا ج ١ ص ١١٤ - اسفار ج ٣ ص ١٩ - رسائل متفرقهٔ فارابی ص ١٩ تفسیر مابعدالطبیعه ابن رشد ص ١٥١٧)

ابن رشد آرد که بعضی ازفلاسفه باسطقسات اربعه گویند وبعضی باسطقسات ثلثه قائلند و وبعضی یك اسطقس قائل اند مانند طالس وغیره وبعضی گویند یکی ازسه یعنی آب یا آتش ویا هوا است . وبعضی نار وبعضی آب وبعضی هوا را بتنهائی اسطقس عالم وجود میدانند بعضی مانند ذیمقراطیس اجزاء لا یتجزا را اسطقس موجودات پندارد و گوید اساس کون تخلخل وتکاثف است . آنها که اسطقس را سه دانند مرادشان آب ، نار وهوا است .
(تفسیر ص ٨٠ - ٨٢)

« الاسطقس يقال على ثلثه معان يجمها كلها انها غير منقسم » . (تفسیر ص ٥٠٥)

شیخ الرئیس گوید « الاسطقس هو الذی منه ومن غیره ترکیب الشیء » .
(شفا ج ٢ ص ٥٣٦ ورجوع شود به ص ٨٣)

خواجه طوسی گوید « واما المرکبات فهذه الاربعة اسطقساتها » که مرادعناصر اربعه است .

(کشف المراد ص ۸٤)

اسطقسات ازلیة - مراد عناصر اربعه است بنابرقولی که هیولای عالم را ازلی میداند .

(شفا ج ۱ ص ۱۸۷)

اسطقس اول - مرادعقل اول است بنابر آنکه اسطقس بمعنی مطلق اصول باشد وگاه اطلاق میشود برهیولای اولی .

(رسائل جابر ص ۲۹۹)

اسطقسی - منسوب باسطقس یعنی موجودات مادی و مرکبات و موالید طبیعی رجوع باسطقس شود .

اسفار اربعه - اسفار جمع سِفر وهم جمع سفر آمده است .

صدرالدین گوید : برای سالکان راه حقیقت چهار سفر قائل شده است اول سفر از خلق به حق دوم سفر بحق در حق سوم سفر ازحق به خلق چهارم سفر بحق درخلق .

(اسفار ج۱ ص۲ ، ۲۰۰)

درنفحات آمده است که نخستین سفر ازخلق بسوی حق است ودراین سفرسالك از کثرات موجودات روی گردانیده بسوی حقیقت‌وعالم وحدت‌توجه کند وآنرامراحلی است دوم سفرازحق بسوی حق‌است که دراین سفرسالك دراوصاف واسماء الهی سیرمیکند و اندك اندك خودرا چون قطرهٔ آبی در دریای مواج عظمت احدیت غرق می بیند سوم سفر ازحق به خلق‌است که فناء درحق‌است چهارم سفر آخرت است بحق درخلق .

(ازنفحات ص ۱۰۸)

اسلام - اسلام درلغت خضوع و انقیاد است درظاهر و در اصطلاح « ان یموت عنك نفسك » آنکه نفس تو بمیرد و ترك امیال و هواهای خود کند و مسلمان گردن نهادن بود حکمای ازلی‌را .

اسلام ایمان را بمنزلت جسد است و ایمان اسلام‌را بجای روح وعلوم اسلامی‌قشور علوم‌ایمانیند که علوم‌دراست‌است‌وعلوم‌ایمانی لب وخلاصه آن که علوم وراثت است .

(از اسرارالتوحید ص ۲۹۷ و مصباح الهدایه ص ٦۷) .

اسم - اسم یعنی نام و کلمه‌ایست که بدان شخص یاچیزیراخواهند وبعبارت دیگر لفظدال‌برمسمی‌است .

(رسائل جابر ص ۱۰۵۵ و خوان الاخوان ناصرخسرو ص ۹)

ودر اصطلاح صوفیه عبارت ازذات است

باعتبار اتصاف بوصفی ازاوصاف ونعتی ازنعوت واسماء ذاتیه عبارت از ذات است بوصفی که اعتبار اتصاف ذات بآن وصف موقوف برامری غیرازمحض ذات باشد .

اسماء اسماء این اصطلاح عرفانی است

صوفیه گویند : وجود حق را اسماء و صفاتی است که لوازم ذات او است و مراد از اسماء در کلمات آنها الفاظ نیست مثلا الفاظ عالم وقادر وغیره مرادنیست زیرا این الفاظ اسماء اسمائند و بلکه مراد آنها ازاسماء حق مثلا معنی عالم و قادر است همانطور که مراد ازصفات اعراض زائدهٔ برذات نمیباشند .

(اسفار ج۳ ص ۵۹)

اسماء الحسنی ـ نامهای خدا است .

(اسفار ج ۳ ص ۸۹)

اسماء سبعه این اصطلاح عرفانی است واسماء سبعه عبارت‌اند ازحیات، علم ، قدرت، ارادت ، سمع ، بصر و کلام .

(اصطلاحات شاه نعمت‌الله خطی)

اسماء متباینه ـ درمقابل اسماء مترادفه است .

خواجه طوسی گوید: اگرالفاظ بسیار برمعانی بسیار دلالت کند و هرلفظی برمعنی دیگر بدون اشتراك آنرا اسماء متباینه خوانند مانند انسان و فرس .

(اساس الاقتباس ص ۹)

اسماء متواطیه ـ مقابل اسماء مشککه است خواجه طوسی گوید : اگر معنی لفظی خاص بیك شخص نباشد بلکه وجودش در اشخاص بسیارممکن باشد ودرهمه یکسان بود اسماء متواطیه خوانند و اگر در همه یکسان نبود بلکه دربعضی اولی واقدم ازبعضی دیگر باشد مشککه خوانند • قسم اول مانند انسان که اطلاق برمعانی شود که در اشخاص بسیار هست که انسان باشد ودرهمه‌یکسانست وقسم دوم مانند روشنائی که در افراد و موضوعات یکسان نباشد ولفظ ابیض بربرف وعاج

(اساس‌الاقتباس ص ۱۲)

اسماء مشککه ـ رجوع شود باسماء متواطیه .

اسماء منقوله ـ اسمائی که ازاصل معنای لغوی خود نقل و در معنای دومی بکار برده شده باشند تاآنکه بدون استعانت قرینه ویاباقرینه معنی دوم ازاطلاق آنها دانسته شود اسماء منقوله گویند .

خواجه‌طوسی گوید: اگرلفظی دراصل وضع برای معنای خاصی شده باشد و بعد از آن ازآن معنی نقل ودرمعنی دیگر بکار برند

وبر آن اطلاق کنند و دروقت اطلاق مناسبتی میان معنی منقول و منقول الیه رعایت نکنند آنرا اسماء منقوله نامند مانند اطلاق ماه برغیرجرم سماوی . (اساس الاقتباس ص۱۱)

اسناد ـ اسناد درنزداهل معقول انتساب وارتباط محمول بموضوع است وبعبارت دیگر رابط بمحمول موضوع را اسناد گویند چنانکه گویند زید ایستاده است که ایستادن نسبت واسناد بزید داده میشود .

(اساس الاقتباس ص ٦٥)

اشاره ـ اشارت عبارت ازدلالت حسّی یا عقلی است بچیزی بنحویکه غیر آن در آن مشترك نباشد واین اشارت اولا وبالذات بجوهر است و بعبارت دیگر مشار الیه بالذات باید جوهر باشد و اعراض بتبع محل و جواهر مشارالیه میباشند . (اسفار ج۲ ص ٦ ، ٩١)

وباصطلاح عرفا عبارت از خبردادن از مراداست بدون عبارات والفاظ .

(تاریخ تصوف ص ٥٠)

صاحب لمع گوید اشارت چیزی است که پنهان باشد ومکشوف نباشد بواسطه عبارت یعنی نتوان آنرا بواسطهٔ لفظ وعبارت آشکار کرد ازجهت دقت و لطافت معنی .

(لمع ص ٣٣٧)

در کمات باباطاهر است که مراد ازاشاره اشارهٔ قلبیه است .

اشارهٔ حسیه ـ اشارهٔ حسیه نزد اهل نظر گاه عبارت ازامتداد خط موهومی است که ازمشیری شروع و به نقطهٔ ازمشار الیه خاتمه یابد و گاه بمعنی امتداد سطح است که منطبق کند خطی که طرف آن است برخط مشارالیه ویا بر خطی از مشار الیه و گاه امتدادجسمی است که منطبق کند سطحی که طرف اوست برسطح مشار الیه و یا نافذ در اقطار او شود بنحویکه منطبق شود هرقطعهٔ ازاو برهرقطعهٔ ازجسم مشارالیه بنحوانطباق وهمی .

(دستور ج۱ ص ۱۲۱) ورجوع شود باشاره

اشباح برزخیه ـ رجوع باشباح جسمیه شود .

اشباح جسمیه ـ اشباح جمع شبح است وبسکون باء «شبح» بمعنی امتدادودو نیمه کردن و بفتح باء ظهور ومثال وپوست وقشر است .

خلاصه کلام افلاطون واستادوی سقراط این است که هرموجودی مادی و کائنی فاسدرا ربی است ومثالی است که حافظ نوع آن میباشد و انواع کلی ومثل اصلند و موجودات مادی نمونهٔ ازآنها میباشند .

این نظر وفرضیه پایه واساس کارفرضیهٔ

شبح است لکن آندو فرضیه و نظر بایکدیگر توافق کلی ندارند .

درهرحال بعضی از فلاسفه میگویند میان مجردات محضه ومادیات عالمی است که آنرا عالم اشباح مینامند که برزخ میان روحانیات و جسمانیات است .

و از آن جهت اشباح گویند که دارای مقدار وشکل بوده وشبح وقشر اجسام اند وچون دارای ماده نمیباشند فوق اجسامند و مانند صوری هستند که از اشیاء درمرآت منعکس میشوند وبالاخره عالمی که محل صور مقداریه است عالم اشباح مینامند وعالم اشباح مثالیه واشباح جسمیه هم نامیده‌اند .

صدراشیرازی از کسانی است که صریحاً اعتراف کرده است که نه تنها مؤمن و معتقد بوجود این عالم میباشد بلکه بنحو خاص و بابرهان مخصوصی وجود چنین عالمی را ثابت کرده است .

او گوید عالم اشباح غیر از عالم خیال منفصل است که مؤمن بآن میباشم وبنابراین صدرا غیر ازعالم مثل نوریهٔ افلاطونی وغیر از عالم اشباح مثالیه قائل بعالم دیگری است که عالم خیال منفصل میباشد .

و بالجمله گوید « فانما ثبت بالادلة الوجود العلی للاشیاء الصوریة وجود عالم آخروان لهذا الصوروالاشباح وجوداً آخرسوی مایظهر علی الحواس الظاهرة وبذلك الوجود ینكشف ویظهر عند القوی الباطنة .. و بالجمله یستدل النفس المجرد بادراك قوی الظاهرة علی وجود هذا العالم وبادراك قوی الباطنة علی ثبوت عالم آخر شجی مقداری » .

(اسفار ج ۱ ص ۷۳ - ۷٤)

لاهیجانی گوید ومیان جبروت وملکوت برزخی است که عالم ارواح ومثل نوریه وصور مجردهٔ ازماده وعالم رقائق است ومیان ملکوت وملك برزخی است که آن عالم مثال واشباح مادیه است .

(شرح نهج البلاغه لاهیجانی ص ۳)

ودربیان ترتیب عوالم گوید «اول عالم جبروت وآن باصطلاح اصح اول وجود مقید وعالم عقول مجرد ازماده وصورت ومدت است وباصطلاح دیگر مجموع عالم ملکوت وملك است دوم عالم ملکوت وعالم قدر وعالم نفوس مجرده ازماده ومدت است نه مجرد ازصورت. سوم عالم ملك است و آن عالم اجسام است و بالجمله عالم اشباح برزخ میان روحانیات وجسمانیات است .

(ازاسفار ج۱ص ۷۳ ج۳ ص۱۰۲)

ازموجودات عالم اشباح گاه تعبیر باشباح برزخیه میشود وبعداً بیان خواهد شد که قول باشباح در وجود ذهنی باین معنی است که آنچه ازاشیاء درذهن حاصل میشود شبح و مثال اشیاء است که منطبع درذهن میشوند.

(اسفار ج٤ ص ١٠٧ ج ١ ص٧٢)

اشباح مثالیه - رجوع باشباح جسمیه شود.

اشباح مجرده - رجوع باشباح جسمیه شود.

اشتداد - اشتداد بمعنی قوت و شدت یعنی سرعت درسیر است. شدت درمقابل ونقیض لین ورخا است «شدت ارض» صلابت ومحکمی آنرا گویند «شدید» بمعنای شجاع و قوی است. «شدائد» بمعنی سختیها و دشواریها است «تشدد» بمعنی قدرت وقوت نشان دادن در کار است.

اشتداد ازنظر مفهوم فلسفی آن مناسب بامعنای لغوی آن «قوت» است ومقابل ضعف است ونوعی ازحرکت در کیف است. که بنام استحالت خوانده میشود واشتداد جوهری را بنام تکوین مینامند.

این مسئله که آیا جوهر هم قابل اشتداد هست یانه مورد اختلاف است همانطور که بعضی وجودرا قابل اشتداد وضعف میدانند و بعضی منکر وقوع شدت وضعف در وجودند.

کسانیکه منکر وقوع حرکت در جوهرند اشتداد جوهری را قبول ندارند و کسانیکه مانند صدرالدین شیرازی قائل بحرکت جوهریه اند گویند همانطور که اشتداد در کیف واقع است جوهر اشیاء نیز قابل شدت و ضعف است وحرکت اشتدادی در جوهر نیز جریان دارد چنانکه آب دراثر حرکت اشتدادی موجود درجوهر و کیف متدرجاً تبدیل بهوا میشود. «ولافرق بین اشتداد الجوهری المسمی بالتکوّن و بین اشتداد الکیفی المسمی بالاستحالة». (رسائل ملاصدرا ص ٣٢)

وی در مورد اشتداد در وجود گوید: وجود اصل درموجودیت بوده و ماهیات تابع انحاء وجودات اند و افراد وجود بعضی اشد و بعضی اضعف اند وبالجمله اشتداد چه آنکه در هیآت کیفیه باشد یا در صور جوهریه عبارت ازحرکت دروجود شیء است نه درماهیت آن.

(اسفار ج٢ ص ٩٠ ٩١)

اشتداد جوهری - رجوع باشتداد شود.

اشتراك - لغت اشتراك یعنی دو یاچند امر درمفهوم ومعنی ویا درجهتی دیگر مشترك باشند چنانکه گوئیم انسان و سایر حیوانات

درحیوانیت مشترکاند و یا انسان و حیوان و نبات درنامیت مشتر کند.

اشتراك بردو نوع است یا لفظی است که دو یا چند امر درلفظ ونام بایکدیگر مشترك باشند مانند چشمه و چشم که درلفظ که کلمه «عین» باشد بایکدیگر مشترکاند و مشترك معنوی آنست که چند معنی تحت عنوان مفهوم و معنی کلی باشد مانند چند فرد انسانی که همه مشمول مفهوم انسانند.

(دستور ج۱ص ۱۱۸ - تفسیر ص۸۰۲)

درتحت عنوان کلمهٔ وجودبیان خواهد شد که یکی از مسائل مهم فلسفی که مورد اختلاف فلاسفهاست مسئله وجوداست اختلاف براین مبنیاست کهآیا وجود متحقق درخارج است یا نه.

توضیح آنکه وجود «هست» مقابلعدم «نیست» است واینمفهوم هست وهستی برتمام موجودات متقررهٔ در خارج صادق است یعنی تمام اشیاء خارجی که تکون و تقرر یافتهاند برآنها هست وموجود اطلاق میشود واین یك معنیرابطی ومفهوماعتباریاست وموردااختلاف هميناست کهآیا اینمفهوم اعتباریرا مصداق متقرر خارجی هست که وجود خارجی عینی باشد یاآنکه درخارج آنچه متقرراست ماهیت است وچیزی بنام وجود درخارج نیست.

البته در محل خود توضیح داده میشود که درخارج وعالم عین یك چیززیادتر نیست یعنی هرموجودی در خارج یك چیز است نه دوچیز واختلاف دراین است که آن یك چیز آیا وجود است یا ماهیت و برفرض که وجود است آیا اختلاف وجودات متخالفه به چیست «ومابهالاختلاف ومابهالاشتراك» آنهاچیست و اطلاق مفهوم وجود برآنها ازچه باب است وآن وجود خارجی متقرر متحقق چه وضعی داردآیا یك وجوداست ذومراتب ویا وجودات متخالفهاند ومصادیق متعددهٔ متخالفةالهویات بذات خود و همه افراد وجودند یعنی صدق مفهوم وجود برآنها ازباب صدق نوع است برافراد ویا اصولا مصداق یکیاست ذومراتب وآن مراتب همانحدوداشیاءاست که ماهیات نامیده میشوند آراء وعقاید وانظار زیاداست

صدرا گوید: سوای مفهوم عام اعتباری انتزاعی که صادق برتمام اشیاء است که مفهوم هست باشد وجودرا حقیقتی است درخارج که مشترك باشتراك معنوی است.

میان افراد ووجودات متعدده وحقایق متکثره کهبذواته متعددومتکثرند نه «مجرد عارضالاضافه» که متماثل باشند واختلاف

وجود است بکمال و نقص است در نفس طبیعت وجود و وجودات مختلف متفق الاصلند و از سنخ حقیقت بسیطه‌اند مانند نور که مشترك میان انوار قویه و ضعیفه است و اشتراك وجود میان موجودات مانند اشتراك کلی بین افرادش نیست بلکه نوعی دیگر از اشتراك است.

و بالجمله چهار امر متصور و متحقق است.

۱ - مفهوم عام اعتباری انتزاعی.

۲ - حقیقت واحد بسیط عینی.

۳ - موجودات متعددهٔ متکثره که حصص‌اند.

۴ - وجودات خاصه.

مراد از اشتراك معنوی وجود بمعنی دوم است که حقیقت عینیه باشد که افرادش عبارت از وجودات خاصه‌اند.

مفهوم عام اعتباری انتزاعی منتزع از موجودات است بسبب وجودات خاصه که مقوم آن هستند و آن مفهوم را حصص متکثر است بواسطهٔ اضافه مفهوم عام اعتباری بخارج و وجودات خاصه و آن حصص و آن مفهوم هردو از امور عقلی بوده و زائد بر ماهیات و بر موجودات خاصه‌اند اما وجودات خاصه مختلف‌اند بشدت وضعف و ماهیات متخالفة المعانی‌اند.

(رسائل ملاصدرا ص ۱۱۹ - شواهد الربوبیه ص ۵)

اشتراك لفظی
اشتراك معنوی
اشتراك وجود
} رجوع باشتراك شود.

اشتیاق - اشتیاق عبارت از انجذاب محب است بمحبوب در حال وصال برای نیل بلذات مدام. (رجوع به شوق و اصطلاحات صوفیه شود)

اشراقات عقلیه
اشراقات علویه
} تابش عقول و فیوضات آنها را بر عالم افلاك و عناصر و موالید اشراقات عقلیه و علویه نامند. (واردات قلبیه ص ۲٤٦ و رجوع شود به ش ص ۳٤۲ و ۲۵۲ و رجوع باشراقیون شود)

اشراقیون - انسان دارای دو قوت است. یکی قوهٔ نظری که کمال آن معرفت حقایق عالـم است آنطوریکه هست باندازهٔ قدرت و وسعت فکر بشری و دیگر قوت عملیه که کمال آن قیام بامور و انجام تکالیف است آنطور که شایسته است.

دین و فلسفه همواره در تکمیل نفوس بشری برای نیل بسعادت دارین و تکمیل دو قوت مذکور متفق میباشند و بالجمله معرفت بمبدأ و معاد از دو راه حاصل میشود که یکی طریقهٔ اهل نظر و استدلال و دیگر طریقهٔ اهل

ریاضت ومجاهدت •

سالکان طریقهٔ اول هر گاه پیرو ملت ودینی باشند متکلم میگویند و اگر دنبال مذهب و دینی نروند حکیم و فیلسوف مشاء نامند و سالکان طریقهٔ دوم اگر موافق باشریعتی باشند صوفیهٔ متشرعه خوانند واگر موافق باشریعتی نباشند یعنی طریقهٔ بحث علمی آنان باقطع نظر ازشریعتی باشد حکماءِ اشراق مینامند •

(دستور ج۱ ص ۱۱۷)

این نکته قابل ذکر است که در وجه تسمیه فلسفه اشراق و مناسبت آن باروش اشراقی شیخ شهاب الدین علامه قطب الدین گوید که فلسفهٔ مشرق همان فلسفهٔ اشراق است یعنی فلسفه مشرق زمین وحکمت رایج میان حکماءِ فرس که شیخ شهاب زنده کنندهٔ آن میباشد همان فلسفهٔ اشراق است و وجه نامگذاری شیخ فلسفهٔ خودرا بحکمت اشراق مناسب باحکمت مشرق زمین است •

« فی تحریر الحکمة الاشراق ای الحکمة المؤسسة علی الاشراق الذی هو الکشف اوحکمة المشارقة الذین هم اهل فارس وهوایضاً یرجع الی الاول لان حکمتهم کشفیة ذوقیة فنُسِبَ الی الاشراق الذی هو ظهور الانوار العقلیة ولمعانها وفیضانها بالاشراقات علی الانفس عند تجردها و کان اعتماد الفارسیین فی الحکمة علی الذوق والکشف و کذا قدماء یونان خلا ارسطو وشیعته فان اعتمادهم کان علی البحث والبرهان لاغیر ونعنی بحکمة الاشراق ای حکمة الکشف ویجوزان یکون حکمة المشارقة الذین هم اهل فارس • (ش ص ۹)

اشعهٔ برزخیه ـ اشعهٔ انوار و اجسام و اجرام مانند نورخورشیدرا اشعهٔ برزخیه گویند

(حکمة الاشراق ص ۱٤۱)

اشفاق ـ اشفاق عبارت ازدوام حذرست که مقرون به ترحم باشد وآن یا برنفس خود است یا برغیر • (شرح منازل ص ٤۳)

اشکال اربعه ـ درتحت عنوان کلمهٔ قیاس بیان خواهد شد که قیاس عبارت ازقول و گفتاری است که مرکب ازدومقدمه باشد که بالالزام منتج نتیجه خاص باشد مانند « عالم متغیراست• هرمتغیری حادث است که نتیجه میدهد عالم حادث است » .

مقدمه اول را صغری و مقدمه دوم را کبری گویند وناچار هریك از دو مقدمه را موضوع و محمول است که موضوع و محمول در هر کدام مکرر است چنانکه « متغیر » در صغری و کبرای قیاس فوق تکرار شده است مکرر دردومقدمه را حد وسط یا اوسط گویند

وآن اگر محمول درصغری وموضوع در کبری باشد شکل اول گویند واگر بعکس موضوع درصغری ومحمول در کبری باشد شکل چهام گویند واگر موضوع درهردو باشد شکل دوم واگر محمول در هردو باشد شکل سوم که هریك را شرائط خاصی است از لحاظ کمیت وکیفیت تامنتج نتیجه باشد .

(اساس الاقتباس ص١٩١)

اشیاء بسیطه ـ اشیاء بسیطـه یعنی موجودات بسیط و مراد از بسائط گاه عناصر است در حال خلوص و محوضت و گاه عقول ونفوس است و گاه اجزاء لایتجزی است .

وگاه اطلاق برصور عقلیه شده است واشیاء مرکبه درمقابل برصورجسمانیه اطلاق شده است .

(اسفار ج٢ ص ١٧٣) ورجوع شود به بسیط

اشیاء ثلاثی ـ فیثاغورثیان مسألۀ اعداد را مورد توجه قرار داده واساس کار آنها در توجیه موجودات عالم براعداد بوده است واز این جهت هریك ازمسائل علمی واخلاقی را نمودار عددی ومرتبتی ازاعداد میدانستند و گفته‌انـد « طبیعة الموجودات بحسب طبیعة الاعداد فمن عرف العدد واحکامه وطبیعته و اجناسه وانواعه وخواصه امکنه ان یعرف کمیة اجناس الموجودات وانواعها وما الحکمة فی کمیاتها علی ما هی علیه الآن » .

(اخوان ج٣ ص١٨٢-١٨٣)

وگویند خدای متعال علت موجودات را ابداع کرد درحال که واحد حقیقی وواحد من جمیع الجهات است .

و حکمت بالغه او ایجاب کرد که همه اشیاءراواحد بالهیولی ومتکثر بالصورت بیافریند وبازحکمت‌اوایجاب کرد که همۀاشیاءراثنائی یا ثلاثی و یا رباعی نیافریند و بلکه حکمت اوایجاب کرد که اشیاء را « علی ما هی علیه » برحسب اعداد ومقادیرموجودبیافریندآنطور که اکنون‌هست وبعد گوید ازاین‌جهت‌بعضی اشیاء را ثنائی آفرید مانند هیولی و صورت وجوهر وعرض وعلت ومعلول و .. وبعضی را ثلاثی آفرید مانند ابعاد ثلثه ، مقادیر ثلثة ، ازمان ثلثة (ماضی حاضرمستقبل) وبعضی را رباعی بیافریند مانند طبایع اربع (حرارت ، برودت : یبوست و رطوبت) و اخلاط اربعه (صفراء ، دم ، بلغم و سودا) و ازمان اربعه (فصول) وجهات‌اربعه وغیره وبعضی‌را خماسی وبعضی‌را سداسی ..

(اخوان ج٣ ص ١٨٣ - ١٨٥)

اشیاء ثنائی ـ رجوع‌شود باشیاء ثلاثی.

اشیاء رباعی - رجوع شود باشیاءِ ثلاثی.

اشیاء متدرجة الکون - مراد حرکت وزمان ومقولاتی است که حرکت در آنها واقع است. (اسفار ج ۲ ص ۱۸۷)

اصالت وجود - یکی از مسائل مهم فلسفی که مخصوصاً موردتوجه فلاسفهٔ اسلامی قرار گرفته است مساله اصالت وجود است.

درمساله اصالت واشتراك وجود عقاید وآراءِ عرفـا و صوفیان اثر زیادی در فلاسفه گذارده است واز فروع مساله وحدت وجود است که اساس عقاید وآراء عرفا است ودراین امر هیچگونه تردیدی روا نمیباشد بحث و فحص فلاسفه این است که آیا آنچه متحقق و متقرر درخارج است وتقررش بالاصالة است ومجعول بالذات است چیست وجود است یـا ماهیت این بحث بعدازفراغ واتفاق دراینکه هرموجود ممکنی مرکب از وجود و ماهیت است مطرح گردیده واشاره‌شد که وجودبمعنی هستی امری است اعتباری و عام وشامل کلیهٔ موجودات میشود باین معنی که تمام اشیاءِ و موجودات مشمول عنوان وجودوهستی وهست میشوند وبر آنها اطلاق موجودووجودمیشود. ولکن در این مساله که آیا آن امر اعتباری که مفهوم بدیهی است مصداقی که منشأ انتزاع آن باشد بنام وجود، وجود داردیانه وبعبارت دیگراشیاءِ متخالفه هریك دردار تحقق وتقرر وجودند یا ماهیت بنابراین اختلاف در مورد اصالت وجود وعدم آن مربوط بوجود بمعنی مفهوم مصدری نیست که شامل همهٔ موجودات میشود و درآنکه آن امر اعتباری مصدری اصالت ندارد شکی و تردیدی نیست آنچـه مسلم است درداردتقرر وتحقق و بالاخره عین هرامری مرکب ازدوامر نیست بلکه یك امر است وامور متخالفه و اشیاءِ متکثرهٔ موجوده هریك مرکب ازدوچیز منفك از یکدیگر نمیباشند مورداختلاف هم‌همان یك‌چیزاست.

کسانیکه قائل باصالت وجودند گویند: آنچه درعالم خارج وعین متقررومتحقق است وجود است واشیاءِ خاصهٔ متخالفه عبارت ازوجودات متخالفهٔ خاصه‌اند و ماهیات امری هستند که ازوجود عینی انتزاع میشوند وتقرر ماهیات تقرر اعتباری است ومتحقق ومتأصل نمیباشند وبلکه آنچه درخارج است یك امراست بنام وجود و دارای مراتب و حدودی است که از هرحد ومرتبهٔ ماهیتی انتزاع‌میشود وبعبارت دیگرماهیات حدود وجودند.

بعضی دیگر مانـند شیخ شهاب الدین گویند: آنچه درعالم‌خارج تقرردارد‌ماهیات

است ووجود امری است انتزاعی واعتباری و غیر از همان وجود بمعنی هست که معنای مصدری‌وامر اعتباری ورابطی‌است‌چیزدیگری نیست بنام وجود و آنچه متقرر است ماهیات است که وجود از آنها انتزاع میشود و اگر وجود متأصل درخارج باشد باید موجود باشد وبرای اووجودی‌باشد نقل کلام در آن وجود شود وتسلسل لازم آیـد و بالاخره هر یك از پیروان اصالت وجود و ماهیت دلائلی برای اثبات نظرخود اقامه کرده‌اند که درمحل‌خود بیان شده است.

(رسائل‌صدرا ص۱۱۷ ـ اسفار ج۱ ص۱۰)

اصحاب اسطقس واحد ـ مراد از اصحاب اسطقس واحد گاه کسانی هستند که گویند اصل و مبدأ کائنات یکی است و آن آب ویا هواء ویاآتش ویا خاك است. و گاه مراد ذیمقراطیس و پیروان اویند که گوینـد واحد ترکیب کننده موجودات جهان اجزاء ریز و اتمها هستند که آنها را اجرام نیز نامیده‌اند.

(ازاسفار ج۱ ص۱۸۷) رجوع شود به‌اسطقس واسطقسات.

اصحاب اعتبار ـ مراد کسانی هستند که قائل باعتباریت وجود و اصالت ماهیت‌اند رجوع شود به اصالت وجود.

(اسفار ج۱ ص۱۰، ۱۲)

اصحاب بعد ـ مراد از اصحاب بعـد کسانی‌هستند که درتعریف مکان گفته‌اند بین غایات ظرف حاوی ابعاد ثابته‌ایست که اجسام متعاقب ومتوارد بر آنها میشوند ومکان همان است و بعبارت دیگر کسانی که گویند مکان عبارت از بعد مجرد است که منطبق برمقدار جسم است اصحاب بعد گویند.

(مباحث‌المشرقیه ص۲۲۲ ـ اسفار ج۲ ص۱٤)

اصحاب جدل ـ کسانیکه رویۀ جدل و مناظره را در استدلال گزیده‌اند مانـند سوفسطائیان رجوع شود بجدل.

(اخوان ج۳ ص۱٦۱)

اصحاب حدوث ـ کسانیکـه قائل بحدوث عالم‌اند.

(رسائل فلسفیه زکریای رازی ص ۲۰۸)
رجوع بحدوث شود.

اصحاب خلاء ـ کسانیکه گویند مکان عبارت ازبعد غیرشاغل است ویا بعد غیرشاغل وفارغ را جایز دانند.

(مباحب‌المشرقیه ص ۲۲۲)

اصحاب رهون - این اصطلاح عرفانی است و کسانی را گویند که مانند اهل تجارت اعمال خودرا گرو پاداش گرفته و در مقابل اجر ومزد انجام دهند.

(الهدایة الی فرائض القلوب ص۲۲۱)

اصحاب سر - این اصطلاح عرفانی است وکسانی را گویند که ازانظار پنهان بوده ودر شأن آنها است که « اذا حضروا لم یعرفوا واذا غابوا لم یفقدوا و اذاشهدوا لم یستشاروا وهم اخفیاء اتقیاء. (شرح منازل ص ۱۷۸)

اصحاب سکینت کبری - این اصطلاح عرفانی است و کسانی هستند که دلهای آنها منوراست بانوار ملکوتی وبروق لامعه بنحویکه ملکهٔ آنها شده باشد وقلوب آنان آرامش یافته باشد در پرتو تجلیات وفیوضات الهی.

(ش ص ۲۵۰)

اصحاب شرایع - انبیاء خدارا گویند.

(اخوان ج۳ ص ۱۵۱)

اصحاب شعاع - کسانیکه درمورد چگونگی حصول وماهیت ابصار گویند. ابصار بواسطهٔ خروج شعاع ازبصر ووقوع آن برسطح مبصرات حاصل میشود.

(اسفار ج٤ ص ٤۷) رجوع بابصار شود

اصحاب عدد - کسانی که مانند فیثاغورثیان عددرا منشأ عالم وجودمیدانستند وتمام موجودات مادی وحتی معنویات را بوسیلهٔ اعداد توجیه و تفسیر میکردند اصحاب عدد میگویند رجوع باشیاء ثلاثی شود.

اصحاب عدل و توحید - فرقهٔ معتزله از متکلمان اسلام را اصحاب عدل و توحید گویند. (دستور ج۱ ص ۱۳۰)

اصحاب کمون - عدهٔ ازفلاسفه گویند: کلیهٔ اشیاء وموجوداتیکه درعالم پدیدمی آیند قبل ازظهور و پدیدار شدن موجود بوده‌اند و از کمون یعنی مرتبت نهانی بمرحلهٔ ظهور و بروزدر آمده‌اند وچنین نیست که اشیاء ازلاشیء محض بوجودآمده باشند واصولا چنین امری معقول نیست بلکه همه چیز در همه وقت موجود است نهایت بعضی در مرتبهٔ ظهورند و بعضی دیگر در مرحلهٔ نهانی میباشند که در شرائط معینی ظاهر میشوند.

« ومن المستحیل ان یتکون الشیء عن اللاشیء اذ اللاشیء لا یکون موضوعاً للشیء فاذا کان کذلك فالمتکون ان کان موجوداً فتکونه عن شیء فقد کان الشیء قبل تکونه فالمتکون هوما لم یکن قبل تکونه فالمتکون غیر متکون هف فاذاً قد صح بالعیان انه قد یکون شیء عن شیء فلیس التکون مما یذهب

الیه بل هوالبروز عن الکمون » .

(شفا ج۲ ص ۱۸۸)

اصحاب مجاهدت - این اصطلاح عرفانی است اصحاب مجاهدت کسانی‌اند که درتبدیل اخلاق بد خودباخلاق نیکو کوشش میکنند وبتزکیهٔ نفس مشغولند .

اصحاب محبت و غلبت - کسانیکه گویند : جهان وجود مرکب ازعناصر مادی است ودونیروی متضادهست که آنهاراپراکنده کرده والتیام دهد اصحاب محبت وغلبه‌اند . توضیح آنکه بعضی ازفلاسفه مانندامپدو کلوس گوید اصول کون عناصر اربعه است و نظم دهنده جهان کون وفساد دو نیروئی است بنام محبت و غلبه که دراثر نیروی محبت اجتماع والتیام حاصل میکنند وبواسطهٔ غلبه متفرق و پراکنده میشوند ازآمیزش و اختلاط عناصر چهارگانه بدون آنکه ساخت عنصری آنها ضایع گردد اجسام و موجودات پدید آیند و غرض از آمیزش مزج واقعی نیست بلکه در اثر نزدیکی عناصر اشیاء پدید می آیند . این نزدیکی وآمیزش دراثرنیروی محبت است و بعضی ازعناصر بایکدیگرالفت وانسی ندارند وقهراً میان آنها اختلاط وآمیزش و نزدیکی حاصل نمیشود .

دوجوهریکه بایکدیگر نزدیك شده و آمیزش پیدا میکنند دوست یکدیگرند و دو جوهریکه آمیزش حاصل نمیکنند دشمن یکدیگرند او اولین کسی است که کون و فساد را بدو قوت مختلف مربوط ساخته است وآنهارا مهروکین ویاحب ونفورنیز نامیده‌اند « ان للمحبة سلطاناً علیها (عناصر) یجمعها الی طبیعة واحدة فلا تکون ناراً ولا ارضاً ولا هواء ولا ماءً ثم اذا عادت الغلبة متسلطة فرقت واحدثت العناصر فیکون صور هذه العناصر من شأنها ان ینسلخ عنها باستیلاء المحبة » . (شفا ج۲ ص ۱۹۸)

« واول هذا العالم هوالمحبة والمنازعة و وافق فی هذا الرأی انباذقلس حیث قال الاول الذی ابدع اولا هوالمحبة والغلبة » .

(رسائل ملاصدرا ص ۹۹)

وبالاخره وی گوید عشق‌وکین‌پیوسته بوده‌اند وخواهند بود وتمام حرکات و فعل وانفعالات عالم وجودبواسطهٔ حب ونفوراست.

اصحاب مکاشفات - اصحاب مکاشفات را ارباب‌اذواق واشراقات گویندوآنان کسانی هستند که بواسطهٔ ریاضات و مجاهدات بمقام مکاشفت رسیده باشند .

اصحاب نقل - تناسخیه‌را اصحاب نقل

گویند که قابل بانتقال نفوس انسانی بعد از مرگ بابدان واجساد دیگرند رجوع به تناسخ شود. (اسفار ج٤ ص ١٣٠)

اصحاب وحی ـ انبیاء را گویند.

(منتخب حکمت اشراق ص ٣٠٥) رجوع بوحی شود.

اصحاب هیولی ـ کسانی که قائل بقدم هیولی میباشند اصحاب هیولی گویند زیرا آنان گویند هیولی قدیم است وصورتش مبدع است. (جامع الحکمتین ص٢١١)

اصحاب یمین ـ این اصطلاح عرفانی است و کسانی را گویند که در انجام عبادات موفق بتوفیق الهی میباشند ولکن بمقام وحال دوام مراقبت نرسیده‌اند.

(حاشیه برشرح قشیریه ص ٣٥)

اصداع الجمع ـ این اصطلاح عرفانی است و فرق بعد از جمع است بظهور کثرت دروحدت.

اصطفاء ـ این اصطلاح عرفانی است وآن بود که حق تعالی دل بنده‌را برای معرفت خود فارغ گرداند تاصفا یابد.

(ازلمع ص ٣٧٠)

اصطلام ـ این اصطلاح عرفانی است وغلبات حق بود که بکلیت بنده‌را مقهورخود گرداند بامتحان لطف اندرنفی ارادتش وآن ارق ازامتحان است.

(از کشف المحجوب ص ٥٠٦)

اصطناع ـ این اصطلاح عرفانی است وآن خواهند که خداوند بنده‌رامهذب گرداند بفناء جملهٔ نصیبها ازوی وزوال جملهٔ حظها و اوصاف نفسانی وی را اندروی مبدل گرداند واین درجت مخصوص انبیاء واولیاء است.

(از لمع ص ٣٧٢)

اصغر ـ موضوع مطلوح نتیجه‌را اصغر نامند مثلا در قیاس « عالم متغیرات است و هرمتغیری حادث است » نتیجه مطلوب که عالم حادث است باشد خود مرکب از موضوعی «عالم» ومحمولی «متغیر» است که موضوع را اصغر ومحمول را اکبر مینامند.

(اساس الاقتباس خواجه طوسی ص ١٩١ ورجوع شود به دستور ج ١ ص ١٢٤)

اصل ـ اصل در لغت عبارت از بیخ و پایه وریشهٔ چیزی را گویند وچیزی است که مبنای چیزی دیگرباشد واورا برفروع تزاید باشد.

(دستور ج١ ص١٢٥ ورجوع به تفسیرابن رشد ص ٣٥٣ شود)

واصل و حقیقت موجودات گاه اطلاق

برهیولی شود و گاه اطلاق برعناصرشود .
(رجوع شود به مصنفات باباافضل ج۱ رساله ۵ ص ۱۱ ودستور ج۱ ص ۱۲۵)

اصل الهویة - مراد ذات حق تعالی است که بطور جمع « اصل الهویات » هم گفته شده است . (رسائل صدرا ص ٦٤)

اصوات- رجوع بصوت و(رسائل اخوان ج ۳ ص ١٤ و ١٤٦) شود .

اصول الاعلون - مراد صور مفارق در علم حق تعالی است رجوع بمثل نوریه و (اسفار ج۱ ص ۱٦۱) شود .

اصول کشفیه - در مقابل اصول بحثیه است مرادحکمت ذوقی است درمقابل حکمت بحثی رجوع به حکمت ذوقی شود .
(ازمنتخب شرح حکمت اشراق ص ۳۰۷)

اصنام - کلمهٔ اصنام در عبارات شیخ اشراق بمعنای انواع جسمیه درعالم حس بکار برده شده است که اظلال ونمونهٔ مثل نوریه و اصحاب اصنام است (رجوع شود بارباب اصنام واصنام) .

اضافه - در لغت بمعنای نسبت امری است بامری دیگر و نزد اهل نظر یکی از مقولات نه گانه عرضی است و نسبت مکررهٔ میان دوامراست که تعقل هریك مستلزم تعقل دیگرمی باشد مانند ابوّت وبنوّت که همواره متلازم یکدیگر نداعم ازخارج یاذهن وبالجمله نسبت میان دو امر است که وجوداً ملازم یکدیگر باشند باین معنی که تعقل هر یك دیگریرا ایجاب کند و یا در وجود خارجی وجود هریك مستلزم وجود دیگری باشد این اضافه را اضافهٔ مقولی گویند .
(اسفار ج۲ ص ٦۲ - دستور ج ۱ ص ۱۳۲)

« الاضافة صفة زائدة علی المتضایفین من خارج النفس فی الموجودات واما الاضافة التی فی المقولات فهی ان تکون حالا اولی منها من ان تکون صفة زائدة علی المتضایفین».
(تهافت التهافت ص ۳۵۰)

« الاضافة تلحق الکمیة وسایر المقولات » .
(تفسیر ص ۱۸۳)

وبنابراین ابن رشد اضافه مقولی را حال درمقولات واضافهٔ غیرمقولی را صفت زائدهٔ برمتضایفین میداند .

خواجه طوسی اضافه را از امور ذهنی میداند و گوید « وثبوته ذهنی و الا تسلسل ولاینتفع تعلق الاضافة بذاتها » و گوید مضاف یاحقیقی است ویامشهوری مضاف حقیقی عبارت ازنفس اضافه است مانندابوّت وبنوّت ومضاف مشهوری ذاتی است که معروض اضافه است

مانند اب و ابن. (کشف المراد ص ۱۴۱)

در مقولات ارسطو است که «المضاف هی الاشیاء التی ماهیاتها تقال بالقیاس الی غیرها.. الاشیاء المضافة هی التی تقال ماهیاتها وذواتها بالقیاس الی شیءآخر اما بذاتها واما بحرف من حروف النسبة.. و من خواص المضافین ان کل واحد منهما یرجع بالتکافؤ علی الاخر». (مقولات ص ۶۵)

و بالاخره در تعریف آن گوید مضافان دوامری میباشند که ماهیت هریك از آنها از لحاظ وجودی بقیاس بدیگری گفته و حمل میشود وازخواص آنها این است که باهم یافت میشوند و هر گاه یکی از آنها مرتفع شود دیگری نیز مرتفع خواهد شد.

(مقولات ص ۵۱، ۵۳، ۵۵، ۶۴)

درشرح حکمت اشراق آرد که «الاضافات ایضاً اعتبارات عقلیة فان الاخوة مثلا ان کانت هیئة فی شخص فلها اضافة الی شخص آخر واضافة الی محلها». (ش ص ۷۰)

باباافضل گوید: اضافت حال گوهر بود بقیاس باگوهری دیگر وتا دوچیز نبود اضافت موجود نشود.

(مصنفات بابا ج۲ ص ۲۵ ورجوع شود باسفار ج ۳ ص ۶۵)

اضافه اشراقی - بیان شد که اضافهٔ مقولی نیاز بدو طرف دارد برخلاف اضافهٔ اشراقی که اضافهٔ یکطرفی است ومضاف الیه نفس اضافه است چنانکه گویند علم خدا باشیاء بنحو اضافهٔ اشراقی است یعنی علم او عین وجود اشیاء است و از اضافهٔ علم او در عالم ابداع موجودات از کتم عدم بوجود آمده‌اند وچنین نیست که اشیائی باشند ومیان آنها وذات حق اضافه و نسبت علمی حاصل شود مانند علم انسان باشیاء خارج ازخود بلکه علم او عین وجود اشیاء و از بسط علم و فیض حق اشیاء موجود شده‌اند. (شرح منظومه ص ۱۶۳)

اضطرار - مضطر یعنی ناچار واضطرار یعنی ناچاری. مضطر درمقابل مختار است یعنی کسی که دراعمال و رفتار وافعال خود ناچار باشد و زیر کلمهٔ جبر توضیح داده میشود که عمل اختیاری معمولا بعملی میگویند که از شخص عالم شاعر بدنبال مقدمات عامه فعل که عبارت ازعلم امیل واشوق واراده باشد سر بزند وبیش ازاین از کلمهٔ مختار نمیتوان تصور کرد.

واز کلمهٔ مضطر این معنی را میفهمیم که شخص در افعال ورفتار خود تابع اراده و اختیار خود نباشد وفعل اضطراری فعلی است که درتحت شرائطی بدون اراده واختیار انجام

شود و گاه اطلاق برفعل ضروری شود مانند تنفس که اضطراری انسان است و گاه اطلاق برقسر میشود « و یقال مضطر للشیء القاهر وهذا هوالذی یمنع کون الارادة والنهوض فان الشیء القاهر یقال مضطر ویقال الاضطرار علی فعل المقهور علیه لان الشیء القاهر هوالذی اضطره الی ذلك الفعل و یقال الاضطرار علی الاعتقاد الصحیح الذی لایمکن ان یرجع عنه صاحبه ویقال موجود ضروری ».

(تفسیر ص ۵۱۸ ، ۳٤)

« والاضطرار یقال بحسب هذه الانحاء فمنه ما هو بالقسر » . (تفسیر ص۱۹۰۹)

وخلاصه کلام ابن‌رشد آنکه اضطرار را معانی متعددی است از جمله آنچه ممکن نباشد حفظ ووجودشیء مگر بدان مانند آنکه علت بقاء اوباشد مانند تنفس برای حیوان و غذا برای آن که حیوان در بقائش نیاز به‌تنفس دارد . (تفسیر ص ۱۹۰۸)

این مسأله که آیا افرادانسانی دراعمال و حرکات وکارهای خود مختارند و یا اصولا اختیاری درعالم وجود هست یانه مورد بحث واختلاف است . رجوع شود به کلمهٔ جبر و (اسفار ج۳ ص ۶۷)

اضغاث احلام - این اصطلاح صرفاً جنبهٔ اسلامی دارد ومأخوذ ازقرآن کریم‌است و بمعنای نوعی رؤیـا است . فلاسفه اسلامی گویند: خوابهائی که صرفاً برمبنای‌ترکیبات خیالی باشد و اساس آن فعالیت و سازندگی قوت متخیله باشد و از راه اتصال نفس بعقل فعال نباشد اضغاث احلام است زیرا قوت متخیله مدام درفعالیت‌است حتی درحال‌خواب وازاین جهت صوری را که درخزانهٔ خود دارد گرفتـه و از ترکیب وتألیف آنها اموری را میسازد ومی‌آفریند واینگونه رؤیاهارا رؤیای کاذبه گویند و گاه هم آنچه را نفس در اثر اتصالش بعقل فعال درمی‌یابد دراثر غلبهٔ قوت متخیله مورد تصرف او واقع میشود واموری برآن میافزایـد ویا کم میکند این رؤیا نیز کاذبند واگرقوت متخیله غالب نباشد ونفس صاف ومصفاباشد وآنچه را دراثراتصال بعقل فعال دریافته است بدون کم و کاست تحویل حافظـه داده و در تذکار واقع گردد رؤیای صادقه خواهد بود . (مبدأ ومعاد ص ۳٤۷)

اضواء قیومی - اصطلاح اشراقی‌است ومراد افاضات مبدأ اول ودرمرتبت بعد عقول وانوار مجرده است .

(تعلیقات دوانی برهیاکل ص ۹۹، ۹۸)

اضواء مینویه - اصطلاح‌اشراقی‌است

و مراد اضواء وافاضات روحانیه است .

(ش ص ۲۷۲)

اطراد - اطراد یعنی شیوع و کثرت و گویند تعریف باید مطرد باشد یعنی شایع و شامل تمام افراد معرف و شیء معرفی شده باشد و منعکس باشد یعنی مانع دخول اغیار در معرف باشد . (دستور ج۱ ص ۳۵)

اطوار سبعه - این اصطلاح عرفانی است و عبارت از طبع ، نفس ، قلب ، روح ، سر ، خفی واخفی است . (کشاف ص ۹۰۷)

اطوار کونیه - این اصطلاح از مختصات فلسفه اسلامی است که متأثر از ذوق عرفانی شده است وبمعنی تجلیات وتطورات وجود و مراتب وجود است . (مشاعر ص ۶۸)

اعادهٔ معدوم - در زیر کلمهٔ معاد و معدوم بیان خواهد شد که یکی ازمباحث مهم فلسفی این است که آیا بازگشت اموریکه نیست و معدوم میشوند ممکن است یا نه و یا اصولا چیزی معدوم میشود یانه وآیا فنا وعدم چیست و چه امری ازاشیاء باقی وچه امری ازبین میرود .

اغلب فلاسفه گویند موجودات بکل معدوم نشده وفناعبارت اززوال صورت وپذیرش صورت دیگر است واعاده معدوم را هم محال میدانند بشرحی که بعداً بیان خواهد شد .

ابن رشد گوید : « المعدوم لا یعود بالشخص وانما الموجود لمثل ما عدم » . (تهافت التهافت ص ۵۸۶ ورجوع شود باسفار ج۱ ص ۸۷)

اعتباری - مفاهیمی که درخارج ما بازائی ندارد امور اعتباری مینامند در فلسفه کلمهٔ اعتباری وانتزاعی هردوبیك معنی است وبطور کلی آنچه درعالم خارج تقرری نداشته باشد نام اعتباری وانتزاعی بر آن اطلاق شده چنانکه قائلین باصالت وجود گویند ماهیت امری است اعتباری یا انتزاعی یعنی درخارج امری که مصداق ماهیت باشد نیست یعنی غیر ازوجود ذهنی و مفهوم اعتباری چیزی نیست که متقرر و متحقق در خارج باشد و پیروان اصالت ماهیت گویند : وجود امری است اعتباری وانتزاعی یعنی غیر ازهمان مفهوم عام بدیهی مصدری که از ماهیات متخالفه انتزاع میشود امری دیگر متقرر و متحقق درخارج نیست که مصداق آن مفهوم باشد و بالجمله اعتباریات وانتزاعیات براموری اطلاق میشوند که قائم بوجود انتزاع و اعتبار کنندگان باشند مانند کلیت و جزئیت و شیئیت و غیره که ذهن فعال بشری یك اموریرا فرض

و اعتبار وانتزاع میکند اعم از آنکه درخارج اموری متقرر ومتحقق باشند که منشأ انتزاع آنها باشند یا نه و بعبارت دیگر اعتباریات و انتزاعیات در خارج مابازائی ندارند ولکن منشأ انتزاع خارجی ممکن است داشته باشند و ممکن است نداشته باشند و چنین نیست که هرامر اعتباری درخارج منشأ انتزاعی داشته باشد چه آنکه ممکن است ذهن فعال بشری اموریرا فرض و اعتبار کند. رجوع شود باصالت وجود.

اعتدال مزاج - مراد از اعتدال مزاج تعادل اخلاط اربعهٔ ترکیب کننده مزاج بدن حیوانات است.

ناصرخسرو گوید: اعتدال آن باشد که ازطبایع اندر یك جسد جزوهای متکافی جمع شود بی‌هیچ تفاوتی واگرجزوی ازاین چهار جزو اندر جسد بیشتر یا کمتر ازیاران خویش باشد آنجا اعتدال نباشد وازاین حکم واجب آید که مزاجهای همه مردمان بلکه جانوران یك مزاج باشد واز اینجا معلوم میشود که نفس اعتدال مزاج نیست.

(زادالمسافرین ص۵۸، ٦٤ و۵۹)

اعتصام - این اصطلاح عرفانی است و تمسك جستن وتوسل بردن به‌لطف خداجهت تجنب وحفظ ازمعصیت‌است واعتصام بحبل‌الله است که عبارت ازتصدیق و وعد و وعید الهی باشد وترك علائق دنیوی و بریدن از خلق و پیوستن برحق است وآنرا مراتب است.

اعتقاد - کلمهٔ اعتقاد عبارت از اذعان قلبی وعلم ویقین جازم است ودر کشاف است که اعتقاد را دو معنی است یکی حکم جازم که قابل تشکیك‌است ودیگرحکم ذهنی‌جازم یا راجح که شامل علم‌هم‌میشود وقابل‌تشکیك نیست و در شرح برتجرید خواجه است که اعتقاد اطلاق برتصدیق بطورمطلق میشود اعم ازآنکه جازم باشد یا نه مطابق باواقع باشد یانه ثابت باشد یانه.

(کشف‌المراد ص ۱۲۸ - کشاف ج۲ ص۹۵٤)

ابن رشد گوید اعتقادمردم تابع‌موجود است نه‌آنکه موجود تابع اعتقاد آنها باشد.

(تفسیر ص ۳۸٤)

اعتکاف - این اصطلاح عرفانی است ودرشرع وقوف درمسجد وبیت‌الله است برای عبادت وآنرا شرائط واحکامی چند است و اعتکاف‌حقیقی وقوف درخانهٔ دل‌است‌باتجرید نفس‌ازتمام ملاحظات واعراض بسبب مشاهدهٔ حق به چشم حق و برای حق وتخلیه کردن

خانهٔ دل است از کثافات ورذائل .

(شرح کلمات باباطاهر ص ۱۷۳)

اعراض }
اعراض ذاتی } رجوع به عرض و عرض ذاتی و لازم و
اعراض لازم }

مفارق شود .

اعراف ـ اعراف نوعی ازخرما است و دیواری است بین بهشت ودوزخ این اصطلاح دراصل ازاصطلاحات مذهبی بوده که عرفا و بعدفلاسفه جنبه‌عقلی وذوقی بآن داده‌اند .

صدرا گوید کلمهٔ اعراف مشتق ازعرفان است وسوری است میان بهشت ودوزخ که یك طرف آن عذاب وطرف دیگر آن رحمت است واهل اعراف کاملان درعلم و معرفت اند که هم دوزخیان وهم اهل بهشت آنهارا شناسند .

(رساله عرشیه ضمیمه مشاعر ص ۱۸۸)

و نزد صوفیان اعراف عبارت از اطاعت است که آن مقام شهود حق است درهر شیء از اعیان ممکنات واوصاف آن ممکنات ویاعبارت ازمقام شهود حق است درهر چیزی که متجلی بـه صفات حق باشد و اهل اعراف عبارت از کاملون درعلم ومعرفت اند ونیز مقام شهود ذات را گویند .

(کشاف ج ۲ ص ۹۹٤) وعلی الاعراف رجال قرآن کریم

اعضاءاربعه ـ مراداز اعضاءاربعه رأس، صدر ، بطن وجوف است . بازاء ارکان اربعه واخلاط اربعه وطبایع اربعه .

(اخوان ج ۳ ص ۱۸۳)

وگاه ازکلمهٔ اعضاء اعضاء وجوارح ظاهری اراده میشود مانند دست و پا و غیره صدرا گوید: روح بخاری ازلطائف اخلاطاربعه حاصل میشود وازجنبه‌های کثافت اخلاط اربعه بدن واعضاء آن پدید آید .

(مبدأ ومعاد ص ۱۸۳)

اعم جهات ـ این اصطلاح منطقی است خواجه‌طوسی گوید : اعم‌جهات امکان عام بود زیرا آنچه محال نبود امکان عام بود وامکان عام ازاطلاق عام عام‌تر بود چه اطلاق عام مشتمل برجهات فعلی بود ودائم‌ولاضروری مخالف ازاو خارج بود رجوع شود به امکان عام وممکن . (اساس‌الاقتباس ص ۱٤۸)

اعمده ـ اعمدهٔ انسان وحیوان‌عظام، و رباط آنها اعصاب آنها است .

(اخوان ج ۲ ص ۳۲۱)

اعیان ـ اعیان بفتح جمع عین است بزرگان وبرادران وهمچشمان وذاتهارا گویند، و اعیان درفلسفه بمعنای خارج است وجود

دراعیان یعنی وجود درخارج و بطور کلی موجودات خارجی را اعم ازجواهر و اعراض اعیان گویند .

و گاهی کلمهٔ اعیان اطلاق برموجوداتی که قائم بنفس خودند میشود که مرادف باذوات است و شامل جواهر میشوند چنانکه گویند اعیان موجودات ومراد ذوات آنها میباشد.

(دستور ج۱ ص ۱۳۷ ـ کشاف ج۲ ص۱۰۷۵)

دراصطلاح سالکان اعیان صور علمیه را گویند و در اصطلاح حکما ماهیات اشیاء را گویند. وبالجمله‌ازنظرعرفا اعیان صوراسماء الهیه‌اند وارواح مظاهر اعیانند واشباح مظاهر ارواحند .

اعیان ثابته ـ اصطلاح اعیان ثابته از مصطلحات اصیل فلسفی نیست لکن منشأ آن در کلمات افلاطون و پیروانش که قائل بمثل نوریه وصورعلمیه‌اند دیده میشود این اصطلاح تحولات خاصی پیدا کرده ودر کلمات متکلمان بصورت ثابتات ازلیه درآمده ودرسخنان عرفا بصورت صورعلمیه واعیان ثابته درآمده وهمین اصطلاح را نیز فلاسفهٔ اسلامی موردتوجه قرار داده‌اند .

سید شریف گوید اعیان ثابته در کلمات عرفا بمعنای حقایق ممکنات است در علم حق تعالی و بعبارت دیگر صور ممکنات را در علم حق که حقایق موجودات است اعیان ثابته گویند .

(تعریفات ص ۱۹)

قیصری گوید : اسماء الهیه را صوری است معقول درحق تعالی زیرا که عالم بذات خود میباشد و عالم باسماء و صفات خود نیز میباشد آن صور عقلیه از آن جهت کـه عین ذات متجلی بتعین خاص ونسبت معین‌اند اعیان ثابته مینامند .

حکما کلیات را ماهیات وحقایق و جزئیات آنهارا هویات‌نامند وبنابراین ماهیات عبارت از صور کلیهٔ اسمائیه‌اند که متعین در حضرت علمیه‌اند وبواسطهٔ فیض اقدس اعیان ثابتـه و استعدادات اصلی آنها در علم حاصل میشوند و بواسطهٔ فیض مقدس آن اعیان در خارج تحصل یابنـد بالوازم و توابع خود و هریك از اعیان مانند جنس‌اند نسبت بمادون خود و واسطه در وصول فیض‌اند بمادون خود تاآنکه منتهی‌شودباشخاص مانند واسطهٔ عقول ونفوس مجرده نسبت بمادون خود ازآنچه در عالم کون وفساد است .

(شرح قیصری برفصوص ص ۱۷ ـ ۱۸ ، ۲۰ ورجوع شود به شرح گلشن راز ص ۱۹)

و بنابراین معلوم شد که اعیان ثابتـه

K UNIVERSITY
Accession No ....

عارفان همان نقشی را در وجود دارد که مثل افلاطونی و عقول ونفوس طولیهٔ فلاسفه مشاء دارند .

بعضی از متکلمان حد فاصلی میان موجودات و معدومات قائل بوده و گویند : ممکنات قبل از وجود یعنی معدومات ممکنه نه‌موجودند ونه‌معدوم بلکه‌ثابت‌اند وبنابراین آنان از کلمه و اصطلاح اعیان ثابته و ثابتات واسطهٔ میان وجودوعدم را میخواهند و گویند میان معدومات ممکنه و معدومات غیرممکنه (محالات وممتنعات) فرقی هست باین معنی که معدومات ممکنه معدوم محض نمیباشند و معدومات غیرممکنه‌معدوم‌محض‌اندوچون‌میان آندواین‌فرق‌هست وازطرفی‌معدومات ممکنه موجود هم نیستند بنابراین ثابت‌اند وآنها را اعیان ثابته نامیده‌اند و گویند اعیان ثابته در ظرف ثبوت رائی و مرئی وسامع و مسموعند بصفات ثبوتیه یعنی به سمع ثبوتی وغیره .

وبالجمله عرفا اصطلاح اعیان ثابته را گاه برماهیات حکما اطلاق کنند و گاه برحقایق موجودات و گویند « ان للاسماء الالهیة صور معقولة فی علمه تعالی لانه عالم بذاته واسمائه وصفاته وتلك الصور العقلیه من حیث انها عین الذات المتجلیة بتعین خاص ونسبة معینه هی المسماة بالاعیان الثابتة سواء کانت جزئیة او کلیة » .

(شرح فصوص ص ۱۷)

« اعیان الممکنات رائیة مرئیة وسامعة مسموعة برؤیة ثبوتیة وسمع ثبوتی فعین الحق ماشاء من تلك الاعیان ووجه علیه دون غیره » .

(اسفار ج ۳ ص ۳۸ و رجوع شود به شرح قیصری برفصوص ۱۵ - ۱۶ و ۱۹)

« ذهب جماعة من المتکلمین الی ان المعدوم الممکن ثابت فی الخارج وبینوه علی ان الوجود لیس هو الثبوت فی الخارج بل امراً مغایراً له جوزوا خلو الماهیة عن الوجودین الخارجی والذهنی حال کونه ثابتاً فی الاعیان » .

(شرح حکمة العین ص ۱۲۰ و رجوع شود باسفار ج۱ ص ۱۰۲ ورسائل ص ۱۸۸ و ۱۹۴)

اعیان خارجیه - مراد موجودات خارجی‌اند در مقابل موجودات ذهنیه و صور علمیه حق که اعیان ثابته‌اند رجوع شود باعیان ثابته .

اعیان متقرره - مرادموجودات‌خارجی است . (اسفار ج۱ ص۵۲)

افاضه - افاضه در اصطلاح فلاسفه مرادف باجعل است و آن تراوش فیض است که باعث وجود ممکنات باشد رجوع شود

به فیض .

(شواهد ص۶۲)

افراد - این اصطلاح عرفانی است ودر اصطلاح سالکان سه تن‌اند که به‌تجلی فردیت و بواسطهٔ حسن متابعت از غایت کمال که‌ایشان راست‌خارج‌ازدائرهٔقطب‌الاقطاب‌اند.

(کشاف ص ۱۱۰۷)

افراط - افراط مقابل تفریط است و هردو خروج از اعتدال است رجوع شود به تفرط .

افق‌اعلی - این اصطلاح عرفانی است ومراد نهایت مقام روح است .

(دستور ج ۱ ص ۱۴۵)

افق مبین - این اصطلاح عرفانی‌است ونهایت مقام قلب را گویند که نهایت مرتبت کمال است . (تاریخ تصوف ص ۷۳۸)

افلاك - حکما عالم جسمانی‌را مرکب از نه فلك تودرتو میدانستند که فلك بالائین محیط بفلك زیرین است آخرین فلك که محیط بافلاک‌است فلك‌الافلاك وفلك اطلس و فلك اقصی ومحددالجهات نامیده‌اند و فلك زیرین آن یا فلك دوم‌را فلك ثوابت‌نامیده‌اند از آن‌جهت که محل کواکب‌ثابته است وهفت فلك دیگر که هریك حامل سیارهٔ خاصی‌است که بترتیب مذکوردرمحل خودهریك محاط دیگراست وبعدازافلاك عناصراست که هریك را مکان خاصی است ازترکیب عناصر اربعه عالم کون وفساد که محل موالید ثلث (معدن، نبات وحیوان) است بوجودآمده است افلاك سبعهٔ سیارات‌را بنام‌آباءِ سبعه وعناصراربعه را امهات اربعه خوانند که ازدواج آنها موالید ثلث بوجود می‌آید .

فلاسفه عنصر فلکی را جدا وممتاز از عناصرزمینی (عناصر اربعه) میدانند وافلاك را قابل‌خرق والتیام‌نمیدانند وحرکت آنهارا حرکت وضعی دائم ومستدیر میدانند وبرای آنها دو نفس قائل‌اند یکی نفس منطبعه و دیگری نفس ناطقه و آنها را متحرك باراده میدانند .

وگویند که طبایع آنها مختلف‌اند و هریك‌رانوع‌خاصی‌است ومانندموجودات عالم کون و فساد دارای هیولای مشترك نمیباشند زیرا اگر متفق الطبع بودند وهریك از نوع دیگری بود لازم می‌آمد که مثلا فلك اسفل بطرف مکان فلك اعلی رود و بعکس و لازم می‌آمد که قابل حرکت مستقیم باشند و همه متصل بهم شوند نه‌آنکه بعضی حاوی و بعضی محوی باشند .

(مبدأومعادصدرا ص ۱۳۱ ورجوع به واردات

قلبیه ص ۱٤٦ شود

اقانیم - اقانیم جمع اقنوم و بمعنای اصل است جوهری گوید: این لغت ممکن است رومی الاصل باشد و بعضی گویند که یونانی الاصل است درهرحال اقانیم سه گانه که اکنون ازاصول معتقدات نصاری است جریان تاریخی خاصی دارد که شرح آن از عهده این رساله خارج است .

در کشاف است که اقانیم نزد نصاری سه صفت حق اند که علم، وجود وحیات باشد که ازوجود تعبیر بآب وازحیات بروح القدس وازعلم بکلمه شده است .

(کشاف ج۲ ص ۱۲۲۵ ورجوع شود بدستور ج۱ ص ۱۵۱)

فلوطن احدیت و عقل و نفس را اقانیم سه گانه میداند ودرقول باقانیم سه گانه جمع میان افلاطون و ارسطو و رواقیان کرده است زیرا آنچه را فلوطن مصدر اول خوانده همان است که افلاطون خیرمطلق نامیده است وعقل را که ارسطومبدأ یامنتهای کل میداند اوصادر اول میداند ونفس را که رواقیان پروردگار عالم میدانستند فلوطن اقنوم سوم شمرده است.

(سیرحکمت دراروپا ج ۱ ص ۹٦ و ۹۸)

درهرحال فلوطن این معنی واصل یعنی اعتقاد باصول سه گانه را که ازاصول مذهبی است وبطور عامیانه بیان میشده است ودر نتیجه مستلزم شرك بوده بصورت منطقی درآورده و گوید خدا درعین وحدت ویگانگی سه تجلی دارد که پدروپسروروح القدس باشند پدروجود مطلق و منشأ قدرت است وپسر کلام اوست یا عقل که بواسطهٔ او مخلوق را آفریده است روح القدس واسطهٔ میان پدر و پسر و جنبه محبت است .

فیلون یهودی نیز خواست محتویات تورات را بافلسفهٔ یونان وفق دهد و مذهب تثلیث را که عیسویان بنیاد اصول عقاید قرار داده بودند بیان کند .

کربن نویسد ازبیانات شیخ شهاب معلوم میشود که مسألهٔ اقنوم در اوستا نیز بوده است و گوید جهان برسه اصل استواراست معرفت، محبت وعشق .

(وابط حکمت اشراق ص ٥٤)

اقترانیات - رجوع به قیاس اقترانی شود .

اقلیم ثامن - عالم مثال را اقلیم ثامن گویند رجوع شود بعالم مثال ومقادیر .

اقناعی - قیاس خطابی را که مقدمات آن ازمشهورات ومظنونات است وموجب اقناع

و اسکات مخاطب میشود قیاس اقناعی گویند رجوع شود به صناعات خمس .

(کشاف ص ۱۲۳۰)

اکبر - محمول نتیجه ومطلوب را که درقیاس از کبری گرفته میشود اکبر و حد اکبرخوانند رجوع شود باصغر .

(اساس‌الاقتباس ص ۱۹۱)

اکتساب - معلومات اکتسابی‌معلوماتی میباشند که از راه تحقیق و تتبع و استدلال بدست آیند .

خواجه طوسی گوید اکتساب اخراج چیزی بود ازقوت بفعل .

(اساس الاقتباس ص ۳۴٤)

درمحل‌خودبیان شده‌است که معلومات ومعارف بشری بردونوعند یکی معلوماتی که برای هرفردی بدون تأمل و فکر و بواسطهٔ حواس‌ظاهری که منشأ تمام معلومات سطحی ودرمرحلهٔبعد علمی‌است حاصل‌شده وبواسطهٔ قوای‌باطنی درمرتبت بعد تجزیه وتحلیل‌شده وبصورت معلومات عمقی درمی آید این‌معارف ومعلومات که منشأ آن حواس‌ظاهری‌است و کودك وبزرگ وعالم‌وجاهل در آن‌یکسان‌اند وبواسطه تأثرات وتأثیرات حوادث وبرخورد اعصاب باوقایع وحوادث جوی وارضی‌حاصل میشوند معلومات بدیهی گویند ومعلوماتیکه بواسطهٔ تجزیه وتحلیل عقلی و تفکر وتعمق حاصل میشوند معارف اکتسابی گویند .

تمام معلومات و معارف اکتسابی بشر برمبنای همان معارف بدیهی وضروری استوار است وباید دانست که بدیهی واکتسابی بودن معارف ومعلومات ازامورنسبی‌است باین‌معنی که هرامری کـه برای فردی معلوم شود و جزء معارف او قرار گیرد بـرای او بدیهی محسوب میشود درصورتیکه ممکن‌است برای دیگری بدیهی نباشد واز راه اکتساب حاصل شود نهایت بعضی ازمعارف هست کـه برای تمام افراد بدیهی است مانند ادراك حرارت ، برودت وغیره که ازراه تأثرات عضوی حاصل میشوند و بااختلاف بسیار کمی که از لحاظ ساختمان اعصاب افرادهست تقریباً تمام‌افراد در نحوهٔ ادراك این قبیل امور در بدو امر یکسانند .

(رجوع‌شود بدستور ج۱ ص۱۵٤ و کلمهٔ تصور وتصدیق).

اکسیر - این اصطلاح عرفانی است و مراد انسان کامل است .

(ریاض العارفین ص ٤۰)

اکمل - اکمل نزد صوفیه کسی است

که دروی جمعیت الهیه بجمیع اسماء وصفات اکثر بود و هر که را حظ کمتر بود انقص از اوباشد. (کشاف ج۲ ص ۱۲٦٦)

اکوار وادوار ـ رجوع شود بادوار واکوار وادوار وجود.

(اسفار ج ٤ ص ۹۸)

اکوان اربعه ـ هر موجودی دارای تقرر و کون وحصول خاصی است که برحسب تحقیق استقرائی مجموع اکوان چهارند و بعبارت دیگر اکوان وجودی اشیاء چهاراست. کون سکونی، کون حرکتی، کون افتراقی و کون اجتماعی.

توضیح آنکه اگر موجودات را بنگریم یا در حال حرکت‌اند یا درحال سکون یا در اجتماعندیادرافتراق و باتوجه‌زیادتردرمی‌یابیم که کون اجتماعی وافتراقی در کون سکونی ویاحرکتی میباشند لکن چون فلاسفه حالات موجودات را ازاین‌جهت برچهارقسم کرده‌اند ما نیز عیناً ذکر کردیم.

(دستور ج۱ ص ۱۵٤)

اکوان عنصری ـ وجود و موجودات عنصری‌است که کون آنهاخلع‌ولبس و کون و فساد است. (اسفار ج۲ ص۲۱۰)

اکوان محسوسه ـ در مقابل اکوان خیالی است. (اسفار ج۲ ص ۲۱۱)

اله ـ اله‌یعنی‌ذات‌مستجمع‌جمیع‌صفات کمال وآن خدا است «فنقول ان الاله حی ازلی فی غایة الفضیلة فاذا هوحیاة وهو متصل ازلی و هذا هوالاله».

(تفسیر ص ۱۹۱۵ و ۲٤۸)

الهی ـ یعنی اموری که منسوب باله‌اند و فلسفهٔ الهی بردوقسم است قسمی که درآن بحث از الهیات بمعنی اعم میشود که موضوع آن وجود من حیث وجود است ودیگر الهی اخص که بحث درذات وصفات خدا میکند.

علم باحوال وحقایق وموجوداتیکه در وجود خارجی و ذهنی احتیاج بماده نداشته باشند مانند وجود خدا وعقول وسایرمجردات محضه را علم الهی وعلم اعلی نامیده‌اند ازباب نامگذاری شیء باسم شریفترین جزء آن که بحث ازاله باشد فلسفهٔ اولی‌هم‌نامیده‌اند زیرا که بحث ازمبدأ وعلت اولی میکنند و ما قبل طبیعت هم نامیده‌اند ازآن جهت که ازفلسفهٔ طبیعی تأخروضعی دارد.

و بالاخره فلاسفه ازجملـه و اصطلاح الهیات بمعنی اعم معنای دیگریرا میخواهند که بحث از امور عامـه باشد که موضوع آن موجود مطلق‌است وازحالات وعوارض موجود

بطورعموم و کلی بحث میکند درمقابل الهیات بمعنی اخص که بحث از حالات و موجودات خاص مینماید مانندبحث ازاله وصفات واسماء آن وغیره . (دستور ج۱ ص ۱۵۴)

الفاظ ـ الفاظی که فلاسفه درطی گفتار خود بکار برند برشش نوعند سه نوع آنها دلالت براعیان دارند که موصوفاتند وسه‌نوع آنها دال برصفاتند سه نوع اول نوع ، جنس وشخص‌اندوسه‌نوع‌دوم‌فصل ، خاصه وعرضند.

(اخوان ج۱ ص ۲۱۳)

الفاظ خمسه ـ مراد کلیات خمس‌است رجوع به کلیات شود .

الفاظ متفقه ـ مراداشتراك لفظی‌است خواجهٔ طوسی گوید : اگر یك لفظ برمعانی بسیار دلالت کند آنرا الفاظ متفقه خوانند .

(اساس‌الاقتباس ص ۹)

الفت ـ این‌اصطلاح اخلاقی واجتماعی است خواجه طوسی گوید:و اما الفت آن بود که رأی ها و اعتقادات گروهی در معاونت یکدیگر بجهت تدبیرمعیشت متفق شوند .

(اخلاق‌ناصری ص ۷۹ ورجوع باخلاق‌جلالی ص ۶۹ شود)

القاء ـ القاء والقاءآت اصطلاح‌عرفانی است و نزد عارفان بمعنی خطابات و واردات آمده است وآن عبارت از واردی است ربانی رحمانی که بواسطهٔ آن بنده از عالم غیب آگاهی یابد وحقایق روحانی را دریابد وآن یاصحیح‌است یافاسد یا ربانی‌است ویاشیطانی.

(مصباح‌الانس ص ۱۵ ـ شرح‌فصوص ص ۵۵)

الم ـ لذت والم از کیفیات‌نفسانیه‌اند ودرتعریف‌اند و گفته شده‌است که لذت عبارت از ادراك ملایم طبع است والم ادراك منافر و منافی باطبع است . وبعبارت دیگر الم ادراك منافر باطبع است از آن جهت که منافر است زیرا هرامرمنافری ممکن‌است ازجهتی یا در زمانی ملائم باشد ولذت عبارت ازادراك ملائم باطبع است ازآن جهت که ملائم باطبع است زیرا هرامرملائمی ممکن است ازجهتی یا در زمانی ونزد شخصی‌منافر باشد .

محمّد زکریای رازی گوید : الم خروج از حال طبیعی است و لذت باز گشت بحالت طبیعی بنابراین لذت و الم از امور حقیقی و متأصل در خارج نیستند .

(دستور ج ۱ ص ۱۶۲)

قطب‌الدین گوید : لذت و الم از امور اعتباری‌اند وعبارت اوچنین است .

الم ادراك نیلی باشد و لکن وصول چیزیرا که عندالمدرك آفت باشد ازآن روی

که آن چنان باشد .

(درة التاج جزء سوم ازبخش اول ص ۹۰ و رجوع شود به مبدأ و معاد صدرا ص ۱۰۸ و اسفار ج ۲ ص ۳۸ ـ ۳۹ واخوان ج ۳ ص ٦۸ وزادالمسافرین ص ۲۳۱)

صدرالدین شیرازی گوید وبنابراین تعاریف لذت والم دوامر ثابت ودائمی نمیباشند و تجربه نیز همین امر را تأیید میکند زیرا ما مشاهده میکنیم که هر امری در مراحل اولیه وبدوحدوث بی‌نهایت لذت دارد و کم کم ازلذت آن کاسته میشودوهمین‌طوراست درطرف آلام که امور مولمه دربدوحدوث نهایت الم و رنج را دارند ولکن بعد ازمدتی عادی شده و دیگرمولم نمیباشند بعضی ازچیزهابرای بعضی از اشخاص در مواقع خاصی مولمند و همانها برای اشخاص دیگری ملذند .

وی گوید سبب این وضع این است که لذت والم دراثر ادراك حاصل میشوند و لذات حسیه بواسطهٔ ادراکات حسی‌بوجود می آیند و ادراك حسی بویژه لمسی دراثر انفعال پدید می آید وموقعی که کیفیت وارده برعضومستقر ومستمرشود انفعال جدید حاصل نمیشود ودر نتیجه شعورجدیدی پدیدنمی آید ولذت ادراك نمیشود وهمین طور است درطرف آلام .

ولفظ لذت والم نزد عامه برملائمات و منافیات حسی اطلاق میشود .

لذات و آلام برحسب قوای مدرکه تقسیم میشوند بلذات و آلام عقلی و وهمی و حسی. لذت والم حسی عبارت ازتکیف عضو لامس است بکیفیت ملموسه و خیالی عبارت ازتخیل لذات وآلام مرجوة الحصول است و وهمی عبارت ازظنون‌نافعه وضاره است وعقلی عبارت از تعقل کمال است در لذت و ضد آن در الم .

(اسفار ج ۲ ص ۳۹ ، ٤٤ ورجوع به مبدأ و معاد ص ۱۰۸ شود)

الم حسی
الم عقلی } رجوع به الم ولذت شود.
الم‌وهمی

الواح سماویه
الواح عالیه } این اصطلاحات اسلامی است در زیر عنوان

کلمهٔ لوح و لوح قضا وقدر بیان میشود که لوح عبارت‌ازصحیفه‌ایست که « یکتب ویرتسم فیه الصور والخطوط » واز این جهت است که نفوس فلکیه را لوح گویند که صور تمام موجودات کائنه در عالم کون و فساد درآنها منقوش ومرتسم است .

صدرا گوید نفوس فلکیه وعقول مفارقه هریك بنوبهٔ خود لوحی میباشند که محل صور موجودات کائنهٔ جهانند ومراد از الواح سماویه همان نفوس فلکیه‌اند که الواح قدریه نامیده‌اند والواح عالیه هم نامند و صحائف قدریه هم خوانند که بعدازقضاء سابق حق که مکتوب بقلم اعلی‌است درلوح محفوظ ازمحو واثبات مکتوب حق‌است «کل کتابة فی الالواح السماویة والصحائف القدریة فهو ایضاً مکتوب الحق الاول بعد قضائه السابق المکتوب بالقلم الاعلی فی اللوح المحفوظ عن المحووالاثبات و هذه الصحائف السماویة والالواح القدریـة اعنی قلوب الملائکة العمالة ونفوس المدبرات العلویة کلها کتاب المحو والاثبات» .

(اسفار ج۳ ص ۹۰، ۱۰۱ ورجوع شود به ش چاپ‌جدید ص۲۳۷ وشواهدالربوبیه ص۲۱۶)

الوان ـ این اصطلاح عرفانی است . صوفیان درطی سلوك الی‌الله و مراتب سیر رنگهائی را برشمارند که خرقه و لباس آنها در هرزمانی برآن رنگ درآید و گاه از آن رنگها معانی خاص را اراده میکنند چنانکه رنگ سیاه اشارت بمقام کثرت و رنگ ارزق اشارت به تعینات ارواح وصور مثالی است .

الهام ـ الهام درلغت بمعنی اعلام مطلق است وشرعاً عبارت از القاء معنی خاص است درقلب بطریق فیض بدون اکتساب وفکر و بدون استفاضه بلکه وارد غیبی است که وارد برقلب شود .

وعبارت از کشف معنوی است وفیضان حقایق است از عالم مفارقات برنفوس شریفه وفیضان صور علمیه‌است ازمبادی عالیه‌بواسطهٔ عقل فعال برقلوب اخیار .

(دستور ج۱ ص۱۵۶ مبدأومعادصدرا ص۳۵۶)

قیصری گویـد الهام از خواص ولایت است ووحی اعم ازالهام است زیرا وحی ازراه شهود ملك وشنیدن سخن اوحاصل میشود که از باب کشف شهودی است که متضمن کشف معنوی است و هم از راه کشف معنوی بدون شهود فرشته ووساطت ملك حاصل میشود واز خواص نبوّت است .

(شرح قیصری برفصوص ص ۲۵ و کشاف ج۱ ص ۱۳۰۸ وشرح منازل السائرین ص ٦٦)

ناصرخسرو گویـد آنگاه گوئیم که الهام که آن وحی است آغاز تعلیم است یعنی نخست معلمی آنکس باشد که وحی بدوآید .

(زادالمسافرین ص ۳٤۵)

الهامیه ـ فرقهٔ ازصوفیه را که ازلحاظ عقایـد موافق با قرامطه‌اند و از خواندن

و آموختن قرآن و عمل کردن بدان اعراض دارند الهامیه گویند .

(ریاض العارفین ص ۲۷)

امامت - سلطان که سیاست فاضله پیش گیرد و بنای کار او بر تدبیر صحیح امور ناس باشد و مدنیهٔ فاضله سازد و زمام امور بدست خردمندان دهد و اراذل را برافاضل حاکم نگرداند سمت امامت دارد .

(رجوع شود باخلاق جلالی ص ۲٦۹)

امتدادات ثلث - مراد طول، عرض و عمق است و گاه اطلاق برصورت جسمیه شود که امتداد جوهری است .

رجوع بجوهر شود .

(کشاف ص ۱۳۲۷)

امتداد جوهری - در مقابل امتداد عرضی است و آن امتدادی است که مقوم اجسام است نه مقادیر عرضی .

(اسفار ج ۲ ص ۱۲۵)

امتزاج - رجوع باختلاط شود .

(تفسیر ص ۸٤)

امتناع - امتناع مقابل امکان ووجوب است و آن سلب امکان است رجوع بامکان شود .

(تهافت التهافت ص ۱۰۸ - اسفار ج ۱ ص ٤۹

ورجوع بدستور ج۱ ص۱۹۲ شود)

امد - مراد مدت وزمان است .

(شفا ج۱ ص ۲۲٥)

امر - رجوع بعالم امر شود .

(شرح گلشن ص ۱٥ - جامع الحکمتین ص ۲۲۹)

امراض نفسانی - این اصطلاح اخلاقی است امراض نفسانی مقابل امراض جسمانی است وامور مانند بخل، حسد، کبر، عجب وجبن وغیره را امراض نفسانی گویند .

(اخلاق ناصری ص ۱۳٤)

امر اعتباری }
امر انتزاعی } آنچه بستگی باعتبار معتبر داشته باشد ویا از امور موجود در خارج انتزاع شده باشد امر اعتباری وانتزاعی گویند ودرمقابل امور اعتباری امور خارجی اند که متحقق در خارج اند .

رجوع شود باعتباری .

(اسفار ج ۳ ص ۱۱)

امکان - کلمهٔ امکان از نظر مفهوم عامی آن مقابل امتناع است وعبارت ازسلب ضرورت ازجانب مخالف ویا ازطرف عدم و یا سلب امتناع ذاتی است ازجانب موافق چنانکه گویند فلان امر ممکن است یعنی ممتنع الوجود

نیست وعدم برای او ضروری نیست و معنای خاص آن که امکان خاص باشد عبارت ازسلب ضرورت هم ازجانب موافق وهم ازطرف مخالف است و بعبارت دیگر سلب ضرورت از طرف وجود وعدم است .

معنی آنکه گویند فلان امر ممکن است این است که وجود وعدم هیچ کدام برای آن ضروری نیست و موصوف بلا اقتضائی محض است یعنی نه مقتضی وجود است و نه مقتضی عـدم .

اهل معقول از امکان همین معنی را میخواهند وازهمین جهت است که امکان خاص گویند ویا ازجهت آنکه اخص ازاول است .

« الفلاسفة لایرون امکان وجودالشیء وعدمه علی السواء فی وقت واحد بل زمان امکان الوجود غیر زمان عدمه » .

(تهافت التهافت ص ۱۰۸)

فلاسفه مفاهیم ذهنی را ازجهت انتساب آنها بخارج سه قسمت کرده‌اند و بالاخره هر گاه مقسم را امرذهنی قرار دهیم سه امر حاصل میشود ازاین قرار .

۱ - واجب بالذات. مراد ازوجوب و واجب بالذات امری است کـه تحقق آن در خارج ضروری بوده وعدم برای آن ممتنع باشد وبذاته وبدون لحاظ امری دیگر خودمصداق موجودیت ووجود باشد .

۲ - ممتنع بالذات و آن عبارت از مفهومی‌است که تحقق آن درخارج محال باشد وبعبارت دیگرمفهومی که‌اورا مصداق خارجی نباشد وممتنع باشد که برای او درخارج مصداقی باشد .

۳ - ممکن بالذات و آن امری است که تحقق و عدم آن درخارج یکسان باشد و بعبارت دیگر امکان خاص عبارت ازلااقتضائی محض است وهریك از دو طرف وجود و عدم برای آن بایـد مستند بعلت باشد و محتاج بمرجح خواهدبود «الامکان الذی فی المنفعل مشهور حاجته الی المرجح » .

(تهافت التهافت ص ۵)

واما اگرمقسم‌را اموروصادیق خارجی قرار دهیم اشیاء موجوده در خارج دوقسم‌اند یکی آنچه وجودش بالذات ومن ذات ولذات است که خود من نفسه مصداق موجودیت‌است وآن واجب بالذات‌است ودیگر آنچه وجودش بالغیر است که فی ذاته ممکن و موصوف بلااقتضائی است .

واگرخوب بنگریم درمی‌یابیم که آنچه دردار تحقق وخارج است همه واجب‌اند نهایت

یا واجب بالذات‌اند و یا بالغیر که همان ممکنات باشند .

(اسفار ج۱ ص ۱۹ ، ۳۵ ورجوع شود باساس الاقتباس ص ۱۳۶)

معنی امکان در ماهیات عبارت ازسلب ضرورة وجود و عدم است از شیء وآن صفت عدمی‌است ودروجودات خاصه عبارت ازنقصان وفقرذاتی است .

« اعلم ان معنی الامکان فی الماهیات سلب ضرورةالوجودوالعدم عن‌الشیء وهوصفة عدمیة صدقها اذا کان ذاتیاً لا یستدعی وجود موصوفها وان‌کان عین‌الوجودفهوثابت‌فی‌مرتبة الذات من حیث هی‌هی لاباعتبار الوجود » .

(رسائل ص ۱۱)

«الامکان فی‌الوجودات‌الخاصة الفائضة عن الحق یرجع الی نقصانها و فقرها الذاتی و کونها تعلقیة الذوات حیث لایتصور حصولها منحاذاً عن جاعلها القیوم فلاذات لها فی‌انفسها الامرطبة الی الحق الاول » .

(رسائل صدرا ص۱۲)

امکان‌اخس ـ قاعدهٔ امکان اخس قاعده‌ایست که صدرا در مقابل قاعدهٔ امکان اشرف وضع کرده است درزیر عنوان قاعدهٔ امکان اشرف بیان خواهد شد که یکی از قواعدیکه درفلسفهٔ اشراق‌بمنظوراثبات وجود متوسطات و مفارقات و بالاخره موجودات متوسطه دیده میشود قاعدهٔ امکان اشرف است که گوید وجود موجودات اشرف ایجاب میکند که موجودات اخس هم باشند یا آنکه اگرموجودات‌اخس‌موجودباشند که‌ممکنات‌اند ممکنات اشرف هم‌باید موجود باشند زیرا از اشرف بلاواسطه اخس صادر نمیشود و باید وسائط نوریه در کارباشد « فان‌الممکن‌الاخس اذا وجد فیجب ان یکون الممکن الاخس قد وجد قبله » . (اسفار ج۱ ص ۱۲۳)

و بالجمله اصل قضیه این است که همانطور که موجودات‌متوسطه‌را از باب‌امکان اشرف ثابت میکنیم ممکن است آنهارا ازراه امکان اخس نیزثابت کرد .

(اسفار ج ۳ ص ۱۶۳) رجوع شود به قاعدهٔ امکان اشرف .

امکان اخص ـ خواجه طوسی گوید : هرچه دراو هیچ ضرورت نبود نه بحسب ذات ونه بحسب شرط و نه بحسب وقت معین یا نامعین آنرا ممکن اخص خوانند مثال انسان ممکن است که کاتب بود بالفعل .

(اساس الاقتباس ص ۱۳۷)

امکان استعدادی ـ امکان استعدادی

عبارت از کیفیت استعدادی است که موجب تهیؤ ماده برای صور و اعراض است بطور متعاقب وقابل شدت وضعف است .

« والاستعداد قابل للشدة والضعف ویعدم ویوجد للممکنات وهو غیر الامکان الذاتی » .

(کشف المراد ص ۲۳)

وبالاخره امکان یا لحاظ میشود باعتبار ماهیت وذات خود وآن امکان ذاتی است و یا لحاظ میشود باعتبار دوری و نزدیکی او از وجود وآن امکان استعدادی است .

و بعبارت دیگر امکان یا حال و وصف ذات شیء است امکان ذاتی و موصوف آن ممکن ذاتی است و یا حال ووصف شیء است برحسب آینده وبرحسب سلب کلیهٔ ضرورات فعلی که امکان استقبالی است وموصوف انرا ممکن بامکان استقبالی گویند ویا عبارت از کیفیت استعدادی است که تهیؤ ماده برای پذیرش صور واعراض بطور متعاقب باشد امکان استعدادی گویند که قابل شدت وضعف است .

وبعبارت دیگر کمال ما بالقوت را از آن جهت که بالقوت است و باعتبار امر مستعد استعداد میگویند و باعتبار مستعدله امکان استعدادی میگویند وامکان استعدادی درماده بازاء امکان ذاتی است درجنس .

و باشد که تهیؤ و استعداد را امکان خوانند چنانکه گویند نطفه ممکن است که انسان شود دراین صورت عدم انسانیت در نطفه شرط باشد وهم بنظر باستقبال بود واین معنی خاص تر از اصل معنی امکان باشد .

(اساس الاقتباس ص ۱۳۸ ورجوع شود باسفار ج۱ ص ۱۱۹ - شواهد الربوبیة ص ۵۸)

امکان استقبالی - خواجه طوسی گوید هر حکمی که در ماضی وحال اعتبار کنند ناچار یا جانب ایجاب بالفعل حاصل شده باشد یا جانب سلب وباین اعتبار حکم ازممکنات نبود و بنابراین ممکن هر آن حکمی باشد که ضرورت طرفین از او مسلوب باشد وهنوز در حیز امکان بود یعنی حصول هریکی ازجانبین در وقت حکم متوقع بود واین ممکن را استقبالی خوانند وحصول احد الطرفین هنوز معلوم نشده باشد .

(اساس الاقتباس ص ۱۳۸) رجوع بامکان شود

امکان اشرف - بعداً درزیر عنوان قاعدهٔ امکان اشرف بیان خواهد شد که شیخ اشراق گوید هر گاه موجود اخسی بافت شود بالضرورة والالتزم عقلی بایستی ممکن اشرف قبل از آن موجود شده باشد وبعبارت دیگر وجود ممکن اخس کاشف از وجود قبلی ممکن اشرف است

زیرا درنظام وجود هرمرتبت مادونی ظل و وسایه وشبحی ازمرتبت مافوق خود است و مرتبت اخس ظل مرتبت اشرف است وبنا براین اگرممکن اخس موجود باشد که عالم ناسوت است لازم است که ممکن اشرف که بترتیب صعودمثال ملکوت وجبروت است موجودباشد رجوع شود بقاعده امکان اشرف .

(ش چاپ قدیم ص ۳۶۷ ورسائل صدرا ص ۱۶۵)

امکان خاص ـ رجوع بامکان شود .

(اساس الاقتباس ص ۱۳۷)

امکان ذاتی ـ امکان ذاتی بنا برقول صدرا مخصوص به مبدعات است یعنی آنها را فقط امکان ذاتی است نه استعدادی و مکونات را علاوه برامکان ذاتی امکان استعدادی نیز هست که درمعرض تحول وتبدلند .

(اسفار ج۲ ص ۱۶۱ ـ رسائل صدرا ص ۱۳۴ ورجوع شود بدستور ص ۱۸۹)

ام الکتاب ـ این اصطلاح عرفانی است که فلاسفهٔ اسلام بااستفاده از کلمات قرآن واخبار مورد بحث ودقت فلسفی قرارداده‌اند وبرمعانی متعدد وزیادی اطلاق کرده‌اند .

۱ ـ عقل اول‌را ازجهت احاطهٔ که‌باشیاء دارد بنحواجمال ام الکتاب گویند .

۲ ـ نفس کلیه را از جهت آنکه مظهر اشیاء است درمقام تفصیل ام الکتاب نامیده‌اند ونفس منطبه را کتاب محو واثبات نامیده‌اند باعتبار احوال لازمهٔ اعیان آنها برحسب استعدادات اصلیه آنها که ظهور آنها مشروط باوضاع فلکیه است .

۳ ـ انسان کامل‌را ازجهت روح وعقلش کتاب عقلی وام الکتاب نامند وازجهت قلبش کتاب‌لوح محفوظ وازجهت‌نفسش کتاب محو واثبات نامیده‌اند .

۴ ـ لوح محفوظ و قضاء الهی را نیز ام الکتاب نامیده‌اند .

(رسائل صدرا ص ۲۸۲ وشرح‌قیصری برفصوص ص ۲۷)

امناء ـ این اصطلاح عرفانی‌است وامناء کسانی هستند که ازاسرار غیب مطلع‌اند .

امورعامه ـ امور عامه یاالهی بمعنای اعم درفلسفه‌بحث ازمسائلی‌میکند که‌اختصاص بیك‌قسم‌ازموجودات‌نداشته‌باشد مانند وحدت، شیئیت ، کلیت ، جزئیت ، ماهیت ، علیت و غیره و بعبارت دیگر در امور عامه و الهیات بمعنای اعم بحث ازوجودوموجود بطورمطلق میشود و شامل وجود واجب وممکن و عقول ونفوس وفلکیات وعنصریات وغیره میشود در مقابل الهیات بمعنای اخص که بحث از ذات

وعلم وقدرت وصفات واسماء حق میشود .

(دستور ج۱ ص ۱۷۳)

امهات اربعه ـ مراد عناصر اربعه است ناصرخسرو گوید : چون موالید از نبات و حیوان اندرعالم پدید آینده است بصورتهائی که آن صورتها برامهات که آن طبایع است بیش است وموالیدرا حیات است وامهات را ممات .

(زادالمسافرین ص۱)

« فتکون الامهات اعنی العناصر الاربعة ذی الموالید الاربعة » .

(شرح منظومه ص ۲۷۳ ورجوع باخوان ج۳ ص ۱۲ شود)

امهات اسماء ـ این اصطلاح عرفانی است ومراد ازامهات اسماء دراینجا اسماء ذاتند که متفرع میشوند ازآنها اسماء صفات وافعال وآنها عبارتند از اول ، آخر ، ظاهروباطن که جامع آنها الله ورحمن است .

(مصباح الانس ص ۱۱۳ ـ قیصری ص۱۳)

امهات حقایق ـ مرادامهات اسماء است. رجوع بامهات اسماء شود .

امهات عناصر ـ رجوع بامهات اربعه وارکان اربعه شود .

(اسفار ج۱ ص ۲۴۳ و رجوع شود به اخوان ج۲ ص ۴۵)

امهات مطالب ـ امهات مطالب یعنی اصول پرسشها . اهل نظر گویند درمقام تحقیق و شناسائی اشیاء سه نوع پرسش بکار برده میشود که آنهارا امهات واصول مطالب نامیده اند ازاین قرار .

۱ ـ مطلب « ما » یعنی سؤال و پرسش بوسیلهٔ «ما» وآن نیز بردوقسم است یکی سؤال از «ما» شارحه که مطلوب ازآن شناسائی شرح اسم ومعنای لغوی شیء مورد نظر است دیگر مطلب «ما» حقیقیه که مطلوب ازآن پرسش و شناسائی حقیقت وماهیت شیء منظوراست .

۲ـ مطلب «هل» یعنی سؤال بوسیلهٔ «هل» وآنهم بردوقسم است یکی مطلب «هل» بسیطه که مطلوب پرسش از وجود شیء منظور است فی نفسه ودیگر مطلب «هل» مرکبه که مطلوب شناسائی وجود چیزی است برای شیء منظور.

۳ ـ مطلب «لم» که عبارت از سؤال از دلیل است وآن بردوقسم است یکی مطلب «لم» ثبوتی که مطلوب از آن شناسائی علت ثبوت موضوع است ودیگر « لم » اثباتی که مطلوب شناسائی علت حکم است .

« اس المطالب ثلثة علم مطلب مامطلب هل مطلب لم » .

« اس المطالب للناس فی استعلام الشیء

انسان‌اند یکی‌از آندوجزء شریف‌است ومانند لب است وجزء دیگر که جسد باشد قشراست یکی مانند درخت‌است ودیگری (نفس) ثمرهٔ آنست نفس راکب و جسد مرکوب است . جسدمرکب‌از گوشت وپوست واستخوان‌است و نفس جوهر سماوی روحانی است و ناطق نورانی‌است وباقی ودراك است .

(اخوان ج ۲ ص ۳۱۹)

و گویند همانطور که بروج دوازده‌اند در بنیه انسان دوازده ثقب است که دو گوش ودوچشم ودومنخر و دوپستان ودهن وسره و فرجین است وهمانطور که ..

(اخوان ج۳ ص ۱۰)

« انما یصیر الناس اناساً کونهم ناطقین» .

(تفسیر ص ۱٤٦٥)

« یوجد الانسان علی اتم وجوده کل طبع و کل جوهر لیس فیه انفعال وهو بذاته فانه یکون قد اصاب الحال الافضل » .

(تفسیر ص ۱٦۷۸)

« ماهیة الانسان هوالعلم » .

(تهافت‌التهافت ص ۱۲۷)

انسان حسی ـ صدرا قول بوجودانسان حسی‌را منسوب بمعلم اول میداند میرداماد که استاد صدرا بوده است این مطلب را نیز تأیید کرده است خلاصه کلام آنکه درباطن انسان مخلوق ازعناصروارکان که انسان حسی‌طبیعی است انسانی نفسانی و حیوانی برزخی است باجمیع اعضاء وحواس وقوا که دراین دنیا در وجود انسان موجود است و حیات آن مانند حیات این‌بدن‌نیست که عرضی بوده وازخارج وارد برآن شده باشد بلکه اورا حیات ذاتی است .

انسان نفسی جوهرمتوسط میان انسان عقلی وانسان طبیعی است وآنچه درانسان حسی است برنحواعلی واشرف درانسان‌نفسی میباشد وآنچه درانسان‌نفسی‌است برنحواعلی واشرف درانسان عقلی میباشد و قوای قائم ببدن واعضاء انسان‌طبیعی‌ظلال نفوس‌مدبره‌اند که انسان نفس‌اخروی‌است وآن انسان‌نفسی برزخ وظلال‌انسان عقلی‌است ودرنتیجه انسان طبیعی ظلال ظلال ما فی العقل وقشر و غلاف انسان محشور درآخرت است .

(اسفار ج٤ ص١٤ ـ مشاعر ص۱۳۷ ـ رسائل ص ۳٤۹)

لکن در جاهای دیگر دیده شده است که این قول را نسبت بافلاطون داده‌اند و ظاهرامر این است که این فرضیه ازمختصات فلسفهٔ افلاطون باشد . چنانکه درزیر عنوان

ارباب اصنام بیان شد که افلاطون و استاد او سقراط گویند : انسان حسی صنم و نمونه و پرتوی ازانسان عقلی است و کلیهٔ موجودات طبیعی اصنام موجودات عقلی‌اند وبرای انسان فردی وافرادی‌است حسی‌وفردی‌است عقلانی افراد حسی صنم ونمونهٔ فرد عقلانی هستند و میرداماد انسان محشور در آخرت را اندان عقلی روحانی دانسته است و بالاخره فلاسفه برای انسان سه وجود قائل بودند .

۱ ـ انسان حسی که درمعرض فساد و فنا وزوال است .

۲ ـ انسان عقلانی که همواره ثابت بوده وحقیقت انسان حسی است .

۳ ـ وجود شبحی برزخی که فاصلهٔ میان آندواست که انسان نفسی هم نامیده‌اند انسان حسی را انسان سفلی هم نامیده‌اند . (اسفار ج ۲ ص ۵۸ ـ قبسات ص ۱۱۳ واسفار ج ٤ ص ۱۱٤)

« الانسان الطبیعی ظلال و مثل للنفس المدبرة وهی الانسان النفسی الاخروی » .

(اسفار ج ٤ ص ۱۱٤)

« الانسان الطبیعی قشروغلاف للانسان المحشور فی الاخرة » .

(اسفار ج٤ص۱۱٤)

انسان سفلی
انسان طبیعی
انسان عقلی
} رجوع‌شود به انسان حسی وعبارات زیر .

« واعلم ان قوی القائمة بالبدن واعضائه وهوالانسان الطبیعی ظلال ومثل للنفس المدبرة وقواها وهی الانسان النفسی الاخروی وذلك الانسان البرزخی بقواه و اعضائه النفسانیة ظلال ومثل للانسان العقلی وجهاته واعتبارته العقلیة فهذه البدن الطبیعی واعضائه و هیآته ظلال ظلال ومثل مثل لما فی العقل الانسانی واما قوی الانسان الطبیعی الذی بمنزلة قشرٍ وغلافٍ للانسان الحیوانی المحشورفی الاخرة التی هی دار الحیوان » .

(اسفار ج ٤ ص ١٤)

« ان فی باطن هذا الانسان المخلوق من العناصر والارکان انساناً نفسیاً حیواناً برزخیاً بجمیع اعضائه‌وحواسه‌وقواه هوموجود الآن ولیست‌حیاته کحیواة هذا البدن عرضیة واردة علیه من خارج بل له حیوة ذاتیة وهذه الانسان النفسی جوهرمتوسط فی الوجود بین الانسان العقلی والانسان الطبیعی » .

(مشاعر ص ۱۳۷)

انسان کامل ـ این‌اصطلاح‌جنبه‌اشراقی وعرفانی‌دارد وبیان آن‌بطریق‌خاص‌ازمختصات

فلسفهٔ اسلامی است .

صدرا در بیان حقیقت انسان گوید :

انسان عالم‌صغیراست که مشتمل برسه مرتبت است که مرتبت اشرف واعلای آن نفس است و مرتبت ادنی واخس آن بدن است و کلیه موجودات که در عالم کبیر متحقق‌اند در عالم صغیر که انسان باشد منطوی میباشند و «فیك انطوی العالم الاکبر» و انسان هر گاه در مرتبت علم وعمل به کمال ممکن خود برسد ودرطرف علم نفس او بمرتبتی برسد که عقل مستفاد شود و به عقل فعال متصل گردد و در مرتبت عمل بعد از تخلیه و تحلیه و تجلیه مراتب اسفار اربعهٔ الی الله را در مقام سیر و سلوك طی کرده باشد آنرا انسان کامل و خلیفة الله برروی زمین گویند که «هو الذی یقبل ویهدی بنوره فی جمیع تجلیاته ویعبده بحسب جمیع اسمائه» .

(اسفار ج۱ ص۲۰۲ وج۲ ص۵۳ وج٤ ص۳٤)

قیصری گوید : جمیع مراتب الهی و کونی از عقول و نفوس کلی و جزئی و مراتب طبیعت تا آخر تنزلات وجود مرتبت انسان‌کامل است وازاین جهت انسان خلیفهٔ خدا است که کتاب جامع کتب الهی و کونی است . (شرح فصوص ص ۳۷)

کون جامع نزد ما انسان بود
ورنباشد این چنین حیوان بود

انسان کبیر - جهان ومافیها را انسان کبیر گویندچنانکه‌انسان‌راعالم‌صغیر گویند.

(اخوان ج۲ ص ۳۰)

« لابد ان یعرف ان نسبة العقل الاول الی العالم الکبیر وحقایقها بعینها نسبة‌الروح الانسانی الی البدن و قواه وان النفس الکلیة قلب العالم‌الکبیر کما ان الناطقة قلب‌الانسان ولذلك سمی العالم بالانسان الکبیر » .

(شرح منظومه ص۲۸)

انسان نفسی - رجوع بانسان‌حسی‌شود.

انشاء - رجوع بابداع وایجاد شود .

انصداع - این اصطلاح عرفانی است و فرق بعد از جمع است بظهور وحدت در کثرت واعتبار کثرت دروحدت .

انضمامیات - انضمامیات مقابل انتزاعیات است (رجوع باعتباری وترکیب انضمامی شود و رسائل صدرا ص ۱۰۳ شود) .

انطباع - کلمهٔ انطباع نزداهل‌معقول بمعنای حلول اجزاء چیزی در چیزی دیگر است وبهمین معنی است قول بانطباع درمورد حصول علم ووجود ذهنی ودرابصار .

در مورد وجود ذهنی کسانی که قائل بانطباع شده‌اند میگویند شبح موجودات خارجی در قوت مدرکه و ذهن انسان منطبع میشود یعنی حلول میکند و در مورد ابصار پیروان انطباع میگویند شبح اشیاء خارجی دربصرمنطبع میشود وازاین راه ابصار حاصل میشود نهایت در مورد وجود ذهنی و ابصار بنابرقول بانطباع حلول عین اجزاء شیء خارجی نیست بلکه شبح آنها است . و گاه انطباع را بمعنای حلول عین اجزاء گرفته‌اند ودرمحل‌خودبیان‌شده‌است که‌انطباع باین‌معنی محال است .

(شفا ج۱ ص ۲۳۹ و ش ص۳۵۸)

انظلام - این اصطلاح اخلاقی است ودرمقابل وطرف تفریط عدالت است .

خواجه‌طوسی گوید : واما انظلام وآن طرف تفریط است تمکین دادن طالب اسباب معاش بود از غصب ونهب وآن انقیاد نمودن در فراگرفتن آن بی‌استحقاق بل بطریق مذلت که شخص درطرف تفریط باندازهٔ مهمل باشد تا آنکه اجازه دهد اشخاصی که طالب جاه ومقامند وهمواره پا ازجاده عدل وانصاف فرا میگذارند بآنها تعدی کرده و اموال و مشاغل آنهارا غصب کنند واین صفت‌نیز ناپسند است و بالاخره همانطور که ظلم ناپسند است انظلام نیز مذموم است .

(رجوع شود باخلاق ناصری ص ۸۴)

انعدام - رجوع بعدم شود .

و(تهافت‌التهافت ص ۱۳۶)

انعکاس - رجوع بعکس شود .

و(کشاف ص ۹۸۱)

انغماس - این اصطلاح عرفانی است و عبارت ازتوغل وفرورفتن درمادیات و قیود جسمانی وطلسمات ارضی‌است که انسان را از توجه‌بعالم‌قدسی ومقامات عالیه محروم میدارد زیرا انغماس روح در قیود و تعلقات جسمانی یکی ازآفات ومهالك است .

انفس دنیه - یعنی نفوس پست .

(اسفار ج۱ ص ۱۶۴)

انفصال - انفصال یعنی گسسته‌بودن در مورد چیزیکه ازشأن‌آن اتصال وپیوسته بودن است و بعبارت دیگر انفصال در مقابل اتصال بوده وبمعنای عدم‌اتصال‌است درموردچیزیکه شأن آن اتصال است وچون انفصال مقابل اتصال است فلاسفه گویند « الانفصال لا یقبل الاتصال » زیرا شیء بامقابل‌خود جمع نمیشود چه‌آنکه انفصال را ضد اتصال بدانیم یاتقابل آندورا تقابل‌عدم وملکه‌بدانیم درهردوصورت

اتصال قبول انفصال نمیکند زیرا قابل باید بعد ازقبول امری بامقبول خود جمع شود و موقعیکه اتصال باشد انفصال نیست وبالعکس این قاعده که یکی ازفروع قاعدهٔ کلیهٔ متقابلان دوامری هستند که ازجهت واحد در محل واحد جمع نمیشوند است فلاسفه بمنظور اثبات هیولای اولی در اجسام بیان میکنند باین طریق که گویند ما جسم واحدی را میتوانیم باختیارخود دونیم کنیم وبدین ترتیب دوجسم موجودمیشود دراین صورت این پرسش پیش می آید که آیا جسم واحد زائل ودوجسم دیگر حادث شده است مسلم است که جواب این پرسش منفی خواهد بود زیرا بالوجدان میدانیم که همان جسم واحد قبلی دونیم شده است ودوجسم شده است مجدداً سؤال میشود که آیا دوجسم بعدازانفصال عین جسم واحد قبلی است بازجواب منفی خواهد بود زیرا بالحس درمی یابیم که اول یك جسم بوده است واکنون دوجسم واحد شده است وبحکم قاعدهٔ «الاتصال لایقبل الانفصال» وبالعکس نمیتوانیم بگوئیم که جسم متصل واحد قبلی متصل شده است وقبول انفصال کرده است وبعینه همان جسم اول است باضافهٔ انفصالی که عارض او شده است پس ناچار باید درجسم یك امری باشد که بااتصال وانفصال هردو موجود باشد وآن غیرازصورت جسمیه است زیرا گفته شده که صورت جسمیه زائل شد ودوصورت جسمیه دیگر موجود شد پس صورت جسمیه قابل انفصال واتصال نیست پس آن امری که قابل اتصال وانفصال است ودرهرحال درجسم موجوداست هیولااست . (کشف المراد - شرح منظومه)

این اصطلاح ازنظرعرفا بمعنی اتصال ازمرادات نفسانی است وجدا شدن ازعادات وشهوات واموردنیوی است .

انفعال - مقوله انفعال یا ان ینفعل یکی از مقولات نه گانهٔ عرضی است وآن عبارت ازاثری است که ازفاعل درمنفعل حاصل میشود و در تعریف آن گفته‌اند «وهو کون الجوهر بحیث یتأثر عن غیره تأثیراً غیرقار الذات مادام کونه کذلك» تأثرجسم را ازغیرش بنحوتأثر غیرقارالذات ومداوم انفعال گویند در مقابل فعل که «هو کون الجوهر بحیث یحصل منه اثرفی غیره غیر قار الذات مادام السلوك فی هذا التأثیر التجددی» که عبارت ازتأثیر تجددی درغیر باشد مانند تسخین و تسخن که تسخین فعل است وتسخن انفعال . (اسفار ج۲ ص ۷۴ - دستور ج۱ ص ۲۰۴ و تهافت التهافت ص ۴۳۲) .

«اذا کان الشیء ما یفعل وشیء آخر ینفعل فالانفعال فیما بینهما.

(تفسیر ص ۶۳۸)

«فان قوة الانفعال هی فی المنفعل بعینه ابتداء تغییر منفعل من شیء آخر بانه آخر».

(تفسیر ص ۱۱۱۰ و ۱۳۷۳)

انفعالات
انفعالیات } کیفیات محسوسهٔ بیکی از حواس هر گاه ازامور راسخه باشند یعنی با سرعت زائل نشوند انفعالیات نامیده‌اند واگر از کیفیات راسخه نباشند وباسرعت زائل شوند انفعالات مینامند مانند زردی ترسان و«یا» در کلمهٔ انفعالیات برای تأکید ومبالغه است.

(دستور ج ۱ ص ۲۰۵ - اساس الاقتباس ص ۴۳)

« الانفعالات والحرکات لیست من غیر الجواهر».

(تفسیر ص ۱۵۲۲)

انفعال طبیعی - انفعال یا طبیعی است مانند سرد شدن آب گرم ویا غیر طبیعی است مانند گرم شدن آب که طبع او برودت است.

(مصنفات ج ۲ ص ۲۵)

انفعال نفسانی - انفعالات یا نفسانی هستند ویا غیر نفسانی مانند ترسیدن ومسرور شدن وغیره.

(مصنفات ج ۲ ص ۲۶)

انقلاب - انقلاب بمعنی تحول حالت وصورت وجهت بالائین چیزیرا پائین قراردادن وبالعکس آمده وروگردانیدن ازجهتی را نیز انقلاب گویند وبمعنی زیروزبر کردن چیزی چنانکه گویند « قلب الارض للزراعة » یعنی زمین را جهت زراعت زیر وزبر کرد بواسطهٔ شیار وتقلب یعنی تحول و«قلب» جسم صنوبری الشکل را گویند.

انقلاب درعناصر بمعنای تبدیل صورتی بصورت دیگر است که کون وفساد نامیده‌اند.

شیخ الرئیس گوید ومراد ازانقلاب عین آن نیست که امری معدوم شده وامری دیگر موجود شود بدون آنکه ازشیء اول چیزی است باقی ماند واگر چنین باشد باید گفت که امری معدوم شده وچیزی دیگر حادث شده است ونتوان منقلب الیه را منسوب به منقلب دانست درصورتیکه چنین نیست وما گوئیم مثلا آب است که تبدیل به هوا شده است.

(شفا ج ۲ ص ۴۵۰)

وبنابراین مراد ازانقلاب آنست که آنچه موصوف بصفت خاص است همان امرموصوف بصفت دیگر شده است وقهراً چیزی ازشیء اول باقی مانده که درشیء دوم موجود است وهمان امری است که مصحح انتساب شیء

دوم بشیء اول است .

صدرا گوید : انقلاب صورتی بصورتی دیگر بطورتدریج انجام میگیرد نه بطوردفعی وبالجمله انقلاب صورت نوعیه بواسطهٔ حرکت جوهریه که درهیولای اجسام است بنحوممتد وبتدریج محقق میشود واگرحرکت جوهریه نمیبود حصول انقلاب محال بود زیرا محال است که مثلا آب تبدیل بـه هوا شود بلکه این امر باحفظ وحدت شخصیهٔ مادهٔ مخصوص ومتشخص بطورتدریج انجام میگیردو بنا براین کون وفساد بمعنی متداول مورد قبول صدرا نیست وتمام انقلابات وخلع ولبس هارا بواسطهٔ نوعی از استحاله میدانـد نه استحاله بمعنی حرکت در کیف بلکه بمعنی حرکت درجوهر میداند .

(اسفار ج۲ ص ۹۰ ـ مبدأومعادصدرا ص۱٦٥)

انوارازلیه ـ این اصطلاح را ناصرخسرو بکار برده است ودربیان آن گویـد : براصل فلاسفه چون آنچه دراین عالم جسمانی موجود است ظل وپرتوی ازموجودات علوی است ازاین جهت گویند هفت سیاره که هفت خوانند پرتوی ازهفت نورازلی است که درعالم لاهوت است وآن هفت عبارتنداز ابداع، جوهرعقلی، (عقل وعاقل ومعقول) نفس، جدّ، فتح وخیال که درشریعت جبرئیل و میکائیل و اسرافیل گوینـد و ستاره‌های هفت گانه آثاری ازآن لطائف‌اند واندر عالم صغیر که مردمست آثار آن هفت جوهرابداعی نیز هست وهفت است که عبارتند از حیات ، علم ، قدرت ، ادراک ، فعل ، ارادت و بقا که هر کس را باندازهٔ استعدادش ازآن هفت جوهرابداعی بهره‌ایست چنانکه جوهر جسمانی را ازآن هفت نورابداعی بهره‌ایست وبالجمله هرچه درعالم حسی موجود است اثری است ازآنچه درعالم علوی موجود است وچون درعالم حسی هفت ستاره است که چیزهای مولود ازآنها نور گیرند پس این موجودات نورانی دلیل است برآنکه در عالم علوی هفت نور اولی ازلی است که آن ازلیات علل انوار جسمانیات‌اند .

(جامع الحکمتین ص ۱۰۹)

انوار سبعه ـ رجوع بانوارازلیه شود.

انوار اسپهبدیه ـ رجوع بانوارمدبرهٔ فلکیه شود .

انوار غیبیه ـ این اصطلاح عرفانی است وانواریرا گویند که ازعالم غیب بردلها تابش کنـد .

انوارقاهره ـ رجوع بانوار مدبرهٔ فلکیه شود .

انوار قاهرهٔ سافله - رجوع بانوار مدبرهٔ فلکیه شود.

انوار قاهرهٔ صوریه - رجوع بانوار مدبرهٔ فلکیه شود.

انوار مجرده - رجوع بانوار مدبرهٔ فلکیه شود.

انوار مجردهٔ مدبره - رجوع بانوار مدبرهٔ فلکیه شود.

انوار متکافئه - رجوع بانوار مدبرهٔ فلکیه شود..

انوار مدبرهٔ انسیه - رجوع بانوار مدبرهٔ فلکیه شود.

انوار مدبرهٔ فلکیه - اصول واساس و بنای کار شیخ اشراق در فلسفه اشراقی خود مسألهٔ نور وظلمت است که مأخوذ از عقاید مذهبی زردشت وفلاسفهٔ ایران باستان است و چنانکه بعداً بیان شود وی اشیاء را تقسیم کرده است بنور وظلمت همانطور که مشائیان ماهیت و وجود واجسام ومجردات گفته‌اند. برزخ وظلمت از نظر وی همان ماهیات واجسام است اجسام مظلمه درمقابل اجسام منوره‌است وظلمت مقابل نور است ونور محض مجردات است انوار مجرده مساوی باعقول مجردهٔ مشائیان است.

و گوید: «الشیء ینقسم الی نور وضوء فی حقیقة نفسه والی ما لیس بنور وضوء فی حقیقة نفسه والنور والضوء والمراد بها واحد».

(ش ص ۲۸۵)

ونورمنقسم میشود بنور عارضی که هیئت وعرض درغیراست ونورغیرعارض که هیئت و عرض درغیر نیست وآن نورمجرداست وآنچه نور نیست نیزمنقسم شود بآنچه بی‌نیاز ازمحل است وآنچه نیازمند بی‌نیاز جوهرغاسق است یعنی جوهرجسمانی مظلم است وآنچه محتاج بمحل است هیآت غیراست وهیآت ظلمانی‌است وآن عرض و اعراض نه گانه است. وجسم را نیز برزخ گوید.

(ش ص ۲۸۵)

وتمام اجسام ظلمانیه وهیآت واعراض نوریه وظلمانیه دروجود نیاز بنورمجرد دارند ونورمجرد قابل اشارهٔ حسیه نباشد وانواریکه قابل اشارهٔ حسیه‌اند انوار عرضیه‌اند مانند نور شمس

(ش ص ۲۸۹)

و نور مجرد همان نور لنفسه است و نور عارض نور لنفسه نباشد و نفوس ناطقه انسانی وفلکی وغیره نور مجردند وبنابراین نور یا نور فی نفسه لنفسه است که نور محض است ویا نور فی نفسه و لغیره است که نوری عارض است.

(ش ص ۲۹۹)

انوار مجردهٔ عقلیه در مراتب نوری خود متفاوت به کمال نقص‌اند نه متفاوت بالنوع. (ش ص ۳۰۳)

وانوار مجرده عبارت از نفوس وعقول‌اند وآنها انوار الهیه‌اند. (ش ص ۳۰٤-۳۰۵)

وانوار مجردهٔ محضه انوار قائمه بذات‌اند وآنها عقول طولیه مشائیان‌اند و بالاترین انوار نورالانوار است.

(ش ص ۳۰٦)

وآن نور الانوار را نور اعظم و نور قیوم ونورمقدس ونور قهار گویند که غنی بالذات است. (ش ص ۳۰۷)

وبعدازنور الانوار نور اول وبعد انوار مجرده‌ازنفوس وعقول طولیه وبعدانوارمجردهٔ مدبرهٔ فلکیه‌اند که نفوس ناطقه فلکیه‌باشند

(ش ص ۳۱۸ - ۳۲۱)

نور اول را نور اقرب هم گویند ونور عظیم هم نامند که فهلویان بهمن گویند.

(ش ص ۳۲۱)

وانوارمجردهٔ عالیه همان‌عقول ونفوس طولیه‌اند وانوار قاهره‌اند. (ش‌ص ۲٤٤

وانوار مجردهٔ متصرفه همان نفوس ناطقه‌اند که یافلکی‌اند ویا انسی.

وانوارمدبرهٔ علویه همان نفوس ناطقهٔ فلکیه‌اند. (ش‌ص ۳۵۷)

وانوارمجردهٔ مدبرهٔ انسیه همان نفوس ناطقهٔ انسانی‌اند وانوار قاهره عقول‌اند بطور مطلق. (ش‌ص ۳٦۸)

ومدبرات بطور مطلق انوار مدبرهٔ وانوارقاهره‌ارباب‌انواع‌وانوارمدبره‌اند

(ش ص ۳۸۹)

درهرحال مرادازانوار اسپهبدیه نفوس ناطقه است اعم ازنفوس ناطقهٔ فلکی‌یاانسانی وعقول مجرده را بطور مطلق اعم ازطولیه و عرضیه انوار قاهره نامیده است.

وانوارقاهرهٔ‌اعلون عقول‌مجردهٔ مرتبه طولیه را گویند که قواهرعالیه هم‌نامیده است وعقول متکافئهٔ عرضیه را انوار قاهره سافله وانوار متکافئه نامیده است ومراد از انوار مدبره نیز نفوس‌فلکیه است.

«فیکون مدبرها ای مدبر الافلاك نور مجرد‌ای عن‌المادة‌لاعن علاقته وعلتها مجردة عنها وقدسمیها ای‌مدبر الفلك‌وهو نفسه‌الناطقة النورالأسفهبدية لانه باللسان الفهلوی زعیم الجیش ورأسه والنفس الناطقة رئیس البدن ومافیه من‌القوی ولهذاکانت اسفهبدالبدن».

(ش ص ۳۵٤)

«والنور الاسفهبد لایتصرف فی البرزخ الا بتوسط مناسبة ما و هی ماله ای للنور الاسفهبد مع الجواهر اللطیف الذی سموه الروح».
(ش ص ۳٦۱)

پس معلوم شد که اشراقیان مجردات را اعم ازعقول ونفوس انوارمجرده نامیده‌اند وعقول را بطور کلی انوار قاهره نامیده‌اند و عقول طولیه را انوار قاهرهٔ اعلون نامیده‌اند وعقول عرضیه‌را انوارقاهرهٔ سافله نامیده‌اند.

و مراد از انوار قاهرهٔ صوریه عقول عرضیه و مراد ازانوار مجرده مطلق عقول و نفوس است که آنها را انوار الهیه هم نامیده است و انوار مجردهٔ مدبره نفوس ناطقه است اعم از نفوس ناطقهٔ فلکی یا انسانی و مراد از انوار مدبرهٔ برزخیه‌نفوس ناطقه است ومراداز انوارمتکافئه نیزعقول ونفوس عرضیه است.

وانوارعارضه درمقابل انوارمجرده‌اند.

(رجوع شود به ش ص ۱۲۸، ۳۰٦ و ۳۰۷ - اسفار ج۲ ص۱۲۵ وش ص۳۸۵، ۳۵۰، ۳٦۸) - اسفار ج٤ ص ۸۸ - ش ص ۲۰۱)

ومراد ازانوار فلکی در کلمات فلاسفه نورفائض ازافلاك و کواکب برارضیات است.

(جامع الحکمتین ص ۱۰۷)

چنانکه درزیرعنوان کلمهٔ ترتیب عالم آفرینش و اول ما خلق گفته خواهد شد شیخ شهاب‌الدین درقول به وجود وسائط یعنی عقول طولیه و عرضیه و نفوس ناطقه فلکیه تحت تأثیر مشائیان واقع شده است نهایت ترتیب اوبامشائیان متفاوت‌است وتعبیرات او مختلف.

انولوطیقا - صنعت برهان.

(اساس‌الاقتباس ص ۳٤۱)

وهرقول جام که مفید یقین باشد آنرا برهان‌خوانند (اساس‌الاقتباس ص۳٤۰)

انیات - کلمهٔ انیت یعنی وجود و موجود وبرهان «ان» یعنی از اثر پی بمؤثر وموجود بردن درمقابل برهان لم «الانیة فی الحقیقة فی الموجودات هی معنی ذهنی وهو کون الشیء خارج النفس علی ما هو علیه فی النفس .. الانیة شیء زائد علی الماهیة خارج النفس و کانه عرض».

(تهافت التهافت ص ۳۰۲)

وبنابراین انیت یعنی وجود.

انیات ارتباطیه - مرادوجودات‌امکانیه است که صرف الارتباط‌اند و وجود مستقل نمی‌باشند. (اسفار ج۱ ص ۹)

انیات بسیطه - مراد عقول و نفوس‌اند که وجودات محضه‌اند وبسائط‌اند.

انیات تعلقیه } مراد از انیات تعلقیه
انیات عقلیه } ممکنات اند که صدرا

از آنها تعبیر بوجودات تعلقی ارتباطی کرده است و آنهارا صرف تعلق وربط میداند .

ومرادازانیات عقلیه وجودات عقلی است.

(رسائل صدرا ص۸۷)

انیات حسیه ـ مرادوجودات حسیه است که وجودات داثرهٔ فانیه اند .

(رسائل ص ۸۷)

انیات روحیه ـ مرادموجودات روحانی ومجردات اند .

(رسائل ص ۸۷ ورجوع باسفار ج۴ ص ۱۳۴ و ۱۶۴ شود)

انیت ـ مرا وجود است .

(تفسیر ص ۷۹۰ و ۷۸۱)

وباصطلاح عرفا تحقق وجودعینی است ازجهت رتبت ذاتیه . رجوع به برهان ان شود

ان یفعل ـ مقوله انفعال یا ان یفعل یکی از مقولات نه گانهٔ عرضی است رجوع شود بانفعال . (اسفار ج۲ ص ۷۴)

اوائل فی العقول ـ مراد معقولات اول است رجوع شود به معقول .

(اخوان ج۱ ص ۳۵۱)

اوتاد اربعه ـ مراد طالع و غارب و وتدی تحت الارض ووتدی وسط سماء است و یا طالع ، غارب ، رابع وعاشراست .

(اخوان ج۳ ص ۱۱۲ و ۳۰۵)

وودر اصطلاح عرفا اوتاد ازاولیاءالله اند وچهارنفر ند درچهار جهت دنیا و بمنزلهٔ چهار رکن عالمند که بواسطهٔ آنها خدا جهان را محفوظ دارد رجوع شود بفرهنگ مصطلحات عرفاتألیف نگارنده در کلمهٔ اوتاد .

اودیه ـ این اصطلاح عرفانی است و یکی ازمقامات اولیاءالله است .

اوساط ـ این اصطلاح عرفانی است و متوسطان درسلوك را اوساط گویند .

اوسط ـ حد وسط درصغری و کبرای قیاس را حد اوسط هم میگویند زیرا واسطه درسرایت وجریان حکم است از اکبر باصغر رجوع بقیاس شود .

اول ـ دراصطلاح سالکان اول نام خدا است درمشارق است که اول پیدا کنندهٔ وجود وآخر فنا کنندهٔ آنست .

(کشاف ج۲ ص ۱۵۱۲)

اول را معانی بسیار است چنانکه از جوهراول مبدأ اول اراده میشود که ذات حق باشد . (تفسیر ص ۳۴۲)

اوائل معرفت مقدمات معرفت است اول الاجناس اجنس عالی است اول موجودات مبدأ آنها است اول مکان ابتدای آن است «الاول سبحانه هو الذی یعلم طبیعة الموجود بما هوموجود باطلاق الذی هوذاته».

(تفسیر ص ۱۷۰۸ و رجوع شود به ۲۲۷، ۲۹۹، ۳۴۵، ۱۵۸٤ و رسائل جابر ص ۲٤).

اوائل البرهان - مرادمقدمات واصول مسلم است و «نعنی باوائل البرهان ما اخذ من الآراء العامیة التی منها یصیر التماس البرهان علی کل شیء کقولنا بالاضطرارتکون کل مقدمة اما موجبة اوسالبة».

(تفسیر ص ۲۲۷)

اول الاعلی - یعنی ذات حق «ان الاول الاعلی موجود ویتبیّن ان الاخیر یجب ان یکون موجوداً». (تفسیر ص ۳۷)

اول الاوائل - مراد ذات حق است.

(اسفار ج۲ ص ۱۷٤)

اول ما خلق - اولین مخلوق رافلاسفهٔ مشاء عقل اول میدانند ومیگویندچون «الاول لا ماهیة له» یعنی ذات حق که مبدء المبادی است وجود محض است و بسیط است و اورا ماهیتی نیست وناچار باید اول صادر هم بسیط باشد ودرهرحال اول ماصدررا مشائیان عقل اول و اشراقیان نور اول ونور اقرب مینامند ونیز اول ماخلق هم گویند.

اولین زادهٔ قدرت قلم است
که زنوکش دوجهان یك رقم است
(جامی)

کاول آفریدها عقل است
برتراز بر گزیدها عقل است
عقل کل یك سخن زدفتر او
نفس کل یك پیاده بر در او
(سنائی)

و اهب العقل و ملهم الالباب
منشیء النفس مبدع الاسباب
(سنائی)

«فذلك الواحد عند اهل النظر هوالقلم الاعلی المسمی بالعقل الاول و عندنا الوجود العام وهوالتجلی الساری».

(مصباح الانس ص ۳۰)

و بنابراین اول ماصدر نزد عرفا وجود عام وتجلی ساری است.

وعدهٔ دیگر ازعرفا گویند اول ما صدر حضرت احدیت و بعد حضرت الوهیت و بعد واحدیت وبعد قلم است.

(مصباح الانس ص ۳۰)

ودرحدیث است که «اول ماخلق الله العقل ؤیا نوری ویا خلق الله المشیة بنفسها ثم خلق الاشیاء بالمشیة» .

(شرح نهج البلاغه لاهیجی ص ۳)

زردشت گوید : « اول ما خلق من الموجودات بهمن ثم اردی بهشت ثم شهریور ثم اسفندارمذ ثم خرداد ثم مرداد وخلق بعضهم من بعض کما یوخذ السراج من السراج » .

(ش ص ۳۲۱)

فارابی گوید : اول ماخلق عقل اول است که محرك فلك اکبراست و بعد از آن عقول افلاك ثمانیه است . وی عقول نه گانه‌را ملائکه نامیده است و عقل دهم را عقل فعال نامیده است .

بعضی گویند اول ما خلق هیولی و صورت است و بعضی گویند نور وظلمت است بعضی گویند جوهر و عرض است ، خیروشر است ، لوح و قلم است ، فیض و عقل است ، محبت وغلبه است، موجود روحانی وجسمانی است .

وبعضی گویند حرکت وسکون است ، وجود وعدم است ، نفس وروح است ، کون وفساداست، دنیا وآخرت است، علت ومعلول است ، مبدأ ومعاد است ، قبض وبسط است ،

و اینان هریك تعبیرات خاصی دارند و جمله ثنوی مذهب هستند . (اخوان ج۳ ص۲۰۲)

فلوطن از مبدأ کل و مصدر کل گاهی تعبیر باحد میکند زمانی به خیروقتی بفکر مجرد یا فعل تام مبدأ نخست چون کامل است وبخل ودریغ ندارد البته فیاض وزاینده است و پدر موجودات و مصدر آنها است و ریزش میکند همچنانکه خورشید نور میپاشد .

وفرزند بلاواسطهٔ اویعنی آنچه بدواً از اوصادرمیشود درمراتب کمال باونزدیك است اما البته بپایهٔ اونیست آن صادراول عقل است وعالم مقولات واو وجود است .

(سیر حکمت دراروپا ص ۵۹)

صدرا گوید : اگر خوب بنگریم اول صادر وجود مطلق ووجود منبسط است .

(اسفار ج۱ ص ۱۹۳)

در هرحال فلاسفهٔ مشاء در مقام بیان ترتیب ونظام آفرینش نظر باشکالاتیکه درزمینهٔ تکوین موجودات ازذات حق پیش آمده‌است نظام آفرینش را ازمجردات شروع کرده‌اند .

توضیح آنکه درمقابل اصول مسلم‌خود که عبارت ازاصل توحید میان علت ومعلول ولزوم‌سنخیت میان آندواست وقاعدهٔ «الواحد لایصدرعنه الاالواحد» که مفاد آن‌این‌است که

که امرواحد ازجمیع جهات نمیتواند منشأ معلولات متکثرهٔ مختلفه گرددبااین امر توجه کرده‌اند که چگونه حادثات وکائنات متکثره ازذات واحد من جمیع جهات پدید آمده‌است وباتوجه‌باصل اول که‌لزوم سنخیت‌میان علت ومعلول باشد متوجه‌شده‌اند که چگونه ممکن است حوادث متغیره که دستخوش تحولات وتغییرات‌اند از ذات ثابت ازلی وابدی پدید آیندبنابراین‌دواشکال‌اساسی برمبنای دواصل پیش آمده است ازاینقرار است .

۱- کیفیت ارتباط حوادث بثبات‌ازلی .

۲ - کیفیت صدور متکثرات از ذات واحد .

بمنظوردفع اشکال‌اول وحل آن فلاسفه هریك نظریات خاصی ابراز کرده‌اند وبرای دفع اشکال دوم نظم وترتیب خاصی برای جهان آفرینش قائل شده‌اند ومیگویند‌اول ماصدر عقل است وعقل مجرد وبسیط است وابتدا یك عقل ازذات خدا صادر شد وطبعاً دوجنبه دارد که یکی‌جنبهٔ‌امکانی ذاتی ودیگر جنبهٔ وجوب غیری‌باشد ویا جنبهٔ فقرذاتی و جنبهٔ غنای بالغیر باشدازجهت انتسابش بذات خدا ومبدأ اول ویاوجوب بالغیرش عقل دوم وازجهت امکان ذاتی وانتسابش به خود نفس اول‌ویافلك‌اول‌بانفس کل(بنابراختلاف‌عقائد) صادر شده است وهمینطور تا برسد به عقل دهم ونفس وفلك نهم که‌آنهارا عقول ونفوس طولیه میناممند واز جهات متکثرهٔ دیگریکه خود بخود میان عقول ونفوس طولیه حاصل میگردد عقول ونفوس عرضیه پدید می‌آید .

اشراقیان اصل ترتیب نظام وجودی مشائیان‌را پذیرفته‌اند (مراد ازاشراقیان شیخ شهاب است) ولکن میگویندجهات متکثره بمراتب زیادترازآن چیزی است که مشائیان میگویند وازاین جهت عقول‌ونفوس طولیه و عرضیه بی‌عدوحصرند آنها گویند ازنورالانوار وذات حق بلاواسطه نوراول صادرشده‌است و نوراول‌چندجهت پیدا کرده‌است یکی‌ازجهت انتسابش‌بذات‌خود ودیگرانتسابش‌بنورالانوار ودیگر شهودش ذات حق را وشهودش ذات خودرا ازجهت شهودش ذات حق را نوردوم و ازجهت‌شهودش ذات خودرانفس‌اول وازجهت اشراق حق براوعقل دیگروهمین‌طور درنور سوم چهارجهت ونورچهارم هشت جهت ونور پنجم شانزده جهت و ... هرچه وسائط زیادترشودجهات متکثره زیادترمیگردند واز فعل وانفعال هریك واشراق وشهودهریك و محبت عالی .

بسافل وعشق سافل بعالی عقول ونفوس طولیه وعرضیهٔ زیادی پدید آمده است .

(ش ص ۳۰٤ ، ۳۲٤ ، ۳۵۱ ، ۳٦۹ ، ۳۸۳)

اول ماصدر ـ رجوع به اول ماخلق شود .

اولیاء ـ این اصطلاح کلامی وعرفانی است واولیاء بعدازانبیاءاندومؤید من عندالله اند وهمهٔ مؤمنان را نیز اولیاءالله نامند .

(ازشرح گلشن ص ۳۳)

اولیات ـ تصدیقات وتصورات بدیهی و قضایای ضروری را اولیات میگویند زیرا حصول وبدست آمدن آنها ضروری بوده و نیازی بتفکر وتأمل ندارند و نیز ازآن جهت اولیات میگویند که قابل تعریف نمیباشند و تعریفاتی که برای آنها شده است همه تعریف دوری است. زیرا تمام مسائل برهانی باز گشت بـه بدیهیات میکنند و بدیهیات خود اصولی میباشند که نیازی به برهان ندارنـد مانند قضایای «اجتماع وارتفاع نقیضین محال است» ویا «النقیضان لایجتمعان ولایرتفعان» واصل «هوهویت» واصل «کل بزرگتر ازجزء خود است» وغیره که از قضایای اولیه‌اند و مستند اکثر براهین واستدلالاتند .

(اسفار ج ۱ ص ۱۹ و ۳۰۹ و ۳۲۷)

اولویه ـ یعنی تقدم، اولویت ذاتی یعنی تقدم ذاتی . (اسفار ج ۱ ص ٤۷)

اهرمن ـ حکماء فرس معتقد بدواصل بودند که یکی نورودیگری ظلمت باشد وبعداً ظلمت را اهرمن ونوررا «اهورامزدا» نامیده اند وازآندوبخدای خیروخدای شر تعبیر کرده اند وشاید بعضی ازفلاسفه که ازوجودتعبیر به خیر مطلق کرده‌اند منشأ آن همان فلسفه فرس باشد درمورد خدای خیروشر .

اهل احسان ـ این اصطلاح اخلاقی است واهل احسان کسانی هستند که بمقام قرب الی الله رسیده باشند ومرتبت کسانی است که با کمال علم به حلیهٔ عمل متحلی شده باشند .

(اخلاق ناصری ص ۱۰٦)

اهل ارادت ـ رجوع به مرید شود .

اهل استدراج ـ این اصطلاح عرفانی است واستدراج مقام سالکین است که درمقام علم گرفتارو بمقام معرفت وشهودنرسیده باشند ویارسیده وبمقام علم آمده باشند واهل استدراج بواسطهٔ عادات ظاهره از مقامات اعلی نزول کرده‌اند .

(از شرح کلمات باباطاهر ص ۱۵۲)

اهل اشارت ـ این اصطلاح عرفانی است واهل اشارت کسانی هستند که ازمقام علم

گذشته و بمقام شهود رسیده باشند واز مقام اسارت عبورو بمقام اشارت وقوف کرده باشند .

اهل بحث - پیروان حکمت بحثی را اهل بحث گویند درمقابل اهل ذوق ومعنی .
(ازمبدأ ومعاد صدرا ص ۳۵۷)

اهل بدایات - این اصطلاح عرفانی است ومبتدیان درسلوك را اهل بدایات گویند درمقابل منتهیان که اهل نهایت‌اند .
(ازمصباح الهدایة چاپ هند ص۴۹)

اهل تأویل - این اصطلاح عرفانی و کلامی‌است و کسانی‌را گویند که ازمشکواة نبوت کسب فیض کرده‌اند وآنان ائمه و اهل بیت رسول‌اند . (ازجامع الحکمتین ص۳۸)

اهل تجرید - این اصطلاح عرفانی است و کسانی‌را گویند که خودرا ازقیودمادی وعلائق طبیعی رهائی بخشیده‌اند .
(از کشف‌المحجوب ص ۷۸)

اهل حقایق - این اصطلاح عرفانی است ومقابل اهل ظاهر را گویند ومراد اهل الله‌اند که اهل باطن‌اند . (ازلمع ص ۳۰)

اهل خلوت - این اصطلاح عرفانی است و اهل خلوت کسانی را گویند که گوشهٔ گزیده وجهت ذکرخدای بدانجاپناه برده‌اند وازمردم‌قطع کرده وبحق پیوسته‌اند وازمتاع و لذات دنیوی خودرا محروم کرده باشند تا حقایق امور غیبی بر آنها مکشوف گردد .
(ازمصباح الهدایة ص ۱۳۴ - کشاف ص۱۴۸۸)

اهل دل - این اصطلاح عرفانی است و کسانی‌را گویند که‌ازسر گذشته طالب سرّ ند وآنان مجاز ومرخص‌اند که بهرعبارت که خواهند ازحالات وجدانی خود تعبیر کنند .

اهل ذوق - اهل ذوق در مقابل اهل بحث‌اند حکمت ذوقی مقابل حکمت بحثی است و کسانی را گویند که حقایق جهان را بذوق دریابند نه به‌بحث وجدال .
(ش ص ۱۲۷ واز مصباح الهدایة ص ۱۳۱)

اهل رسم - این اصطلاح عرفانی‌است و کسانی‌را گویند که‌تابع‌رسوم‌وقیودشریعت‌اند و کسانیکه درابتداء مرحلهٔ سلوك‌اند .

اهل ری - این اصطلاح عرفانی است و صاحی را اهل ری خوانند که صحو بعد از محو سبب سیرابی صاحی است رجوع به صحو ومحو شود .

اهل سلوك - این‌اصطلاح عرفانی‌است و کسانی‌را گویند که سالك راه حقیقت وطالب مقصد اعلی میباشند وآنان دوقسمند یکی طالبان مقصد اعلی ودیگری مریدان آخرتند.

و بالجمله اهل جد و ریاضت و حق و عنایت‌اند .

(از نفحات ص ۹ ـ مصباح‌الهدایة ص ۱۱۵) ـ کلمات باباطاهر ص ۲۴۰)

اهل شرب ـ این اصطلاح عرفانی است واهل غلبهٔ وجد وسکران را گویند .

(ازلمع ص ۳۷۲)

اهل شریعت ـ پیروان مذاهب و ادیان را اهل شریعت گویند مقابل اهل طریقت .

(مصباح‌الهدایة ص ۱۱۵)

اهل شهود ـ این‌اصطلاح عرفانی‌است و مراد کسانی هستند که بمقام مکاشفت و مشاهدت رسیده باشند رجوع به مشاهدت و مکاشفت و (شرح گلشن ص ۵۴۴ و شرح منازل ص ۵۷) شود .

اهل طامات ـ این اصطلاح عرفانی است وسالکین را گویند که بیان حقایق خود کنندواظهار کرامت‌خودخواهندودرمقام کشف و کرامت مقید باشند . وعبارت ازخودفروشی وخودنمائی است و اظهار کمالات است جهت فریفتن مردم . (از کشاف ص ۹۲۷)

اهل طبایع ـ اهل‌طبایع کسانی‌هستند که گویند موجودات از کیفیات چهار گانهٔ محسوسه گرمی، سردی، تری وخشکی پدید آمده‌اند وتدبیروتقدیری درکار نیست .

(زادالمسافرین ص ۱۳۱و ۱۴۲)

اهل‌فضائل ـ این اصطلاح اخلاقی است واهل‌فضائل کسانی‌هستند که وجه همت خودرا کسب‌فضائل‌واخلاق‌حسنه‌قرارداده‌اند .

(اخلاق ناصری ص ۲۰۵)

اهل‌فقر ـ این اصطلاح عرفانی است رجوع به‌فقر وفقیرشود .

اهل فوز ـ این اصطلاح اخلاقی‌است و اهل فوز کسانی هستند که بمقام و مرتبت قرب الهی رسیده باشند که آنهارا فائزان هم گویند ومخلصان نیز خوانند .

(ازاخلاق ناصری ص ۱۰۶)

اهل محبت ـ این‌اصطلاح‌عرفانی‌است و کسانی را گویند که مراحل سلوك را طی کرده ومحو در محبوب شده باشند و فانی و باطل شده باشند .

(ازشرح کلمات باباطاهر ص۱۸۲

اهل مراقبت ـ این اصطلاح عرفانی است ومراد کسانی هستند که همواره مراقب رفتار و حالات و اعمال خود باشند واز خدای ترسند ودرعین رجا وامیدواری وهمواره ذکر خدا کنندو مقصود را بینند که حق است .

(ازلمع ص۵۵ ـ شرح کلمات باباطاهرص۱۵۱)

اهل معاملت - این اصطلاح عرفانی است و کسانی را گویند که عبادات حق را برای ثواب وترس ازعقاب وامیدپاداش انجام دهند.

(ازشرح تعرف ج ۳ ص ۱۳۶)

اهل وصول - این اصطلاح عرفانی است واهل وصول بعدازانبیاء دوطائفه‌اند اول مشائخ صوفیه که بواسطهٔ متابعت حضرت رسول صلی‌الله علیه وآله وصول یافته‌اند که کاملان‌اند ودوم کسانی هستند که فانی درذات حق شده‌اند و بعد از وصول تکمیل دیگران بدانها مفوض نگشته است .

(ازنفحات ص ۸)

اهل نوامیس - این اصطلاح کلامی است ومراداز اهل نوامیس انبیاء وصاحبان شرع اند

(ش ص ۳۰۵)

اهل یقین - این اصطلاح اخلاقی است ویقین یکی ازمقامات ومنازل قرب بحق است واهل یقین را موقنان نیز خوانند وآن مقام ومرتبت حکمای بزرگ وعلمای کبار باشد .

(اخلاق ناصری ص ۱۰۶)

ای - مطلب ای پرسش ازمابه الامتیاز وفصل و جوهریت اشیاء است چنانکه گویند « الانسان ای شیءٍ هو فی ذاته یا فی جوهره » و مراد این است که آنچه مخصوص بانسان و ازذاتیات مختصهٔ بدواست بیان شود .

(رجوع شود بامهات مطالب وفصل)

ایثار - این اصطلاح اخلاقی واجتماعی است .

خواجه طوسی گوید و اما ایثار آن بود که برنفس آسان باشد ازسرمایحتاج که بخاصهٔ اوتعلق داشته باشد برخاستن وبذل کردن در وجه کسی که استحقاق آن اورا ثابت بود .

(اخلاق ناصری ص ۷۸)

ایجاب - ایجاب مقابل نفی است رجوع شود به قضیهٔ موجبه .

ایجاب حملی - مراد قضیهٔ موجبهٔ حملیه است درمقابل ایجاب شرطی رجوع شود به قضیه حملیه وشرطیه .

ایجاب متصل - مراد قضیهٔ موجبهٔ متصله است مقابل منفصله رجوع شود به قضیه شرطیه متصله .

ایجاد - دردستورالعلماء ایجادرامرادف باابداع قرار داده است .

صدرا میگوید غرض ازایجاد عالم ایصال هرممکنی است بکمال مطلوب خود وبعبارت دیگرغرض ازایجاد افاضهٔ جود وسیرممکنات ازمراتب دانیهٔ خود باعلی مرتبت کمال و بدرجهٔ خیرمحض ووصول باعلی مراتب ممکن میباشد ودرهرحال صدرا ایجادرامرادف باخلق

و بالجمله اهل جد و ریاضت و حق و عنایت‌اند.

(ازنفحات ص ۹ - مصباح‌الهدایة ص ۱۱۵) - کلمات باباطاهر ص ۲۴۰)

اهل شرب - این اصطلاح عرفانی‌است واهل غلبهٔ وجد وسکران را گویند.

(ازلمع ص ۳۷۲)

اهل شریعت - پیروان مذاهب و ادیان را اهل شریعت گویند مقابل اهل طریقت.

(مصباح‌الهدایة ص ۱۱۵)

اهل شهود - این‌اصطلاح عرفانی‌است و مراد کسانی هستند که بمقام مکاشفت و مشاهدت رسیده باشند رجوع به مشاهدت و مکاشفت و (شرح گلشن ص ۵۴۴ و شرح منازل ص ۵۷) شود.

اهل طامات - این اصطلاح عرفانی است وسالکین را گویند که بیان حقایق خود کنندواظهار کرامت‌خودخواهندودرمقام کشف و کرامت مقید باشند. وعبارت ازخودفروشی وخودنمائی است و اظهار کمالات است جهت فریفتن مردم. (از کشاف ص ۹۲۷)

اهل طبایع - اهل‌طبایع کسانی‌هستند که گویند موجودات از کیفیات چهار گانهٔ محسوسه گرمی، سردی، تری وخشکی پدید آمده‌اند وتدبیروتقدیری درکار نیست.

(زادالمسافرین ص ۱ ۳و ۱۴۲)

اهل‌فضائل - این اصطلاح اخلاقی است واهل‌فضائل کسانی‌هستند که وجه همت خودرا کسب‌فضائل‌واخلاق‌حسنه‌قرارداده‌اند.

(اخلاق ناصری ص ۲۰۵)

اهل‌فقر - این اصطلاح عرفانی است رجوع به‌فقر وفقیرشود.

اهل فوز - این اصطلاح اخلاقی‌است و اهل فوز کسانی هستند که بمقام و مرتبت قرب الهی رسیده باشند که آنهارا فائزان هم گویند ومخلصان نیز خوانند.

(ازاخلاق ناصری ص ۱۰۶)

اهل محبت - این‌اصطلاح‌عرفانی‌است وکسانی را گویند که مراحل سلوك را طی کرده ومحو در محبوب شده باشند و فانی و باطل شده باشند.

(ازشرح کلمات باباطاهر ص۱۸۲

اهل مراقبت - این اصطلاح عرفانی است ومراد کسانی هستند که همواره مراقب رفتار و حالات و اعمال خود باشند واز خدای ترسند ودرعین رجا وامیدواری وهمواره ذکر خدا کنندو مقصود را بینند که حق است.

(ازلمع ص۵۵ - شرح کلمات باباطاهرص۱۵۱)

اهل معاملت - این اصطلاح عرفانی است و کسانی را گویند که عبادات حق را برای ثواب وترس ازعقاب وامیدپاداش انجام دهند.

(ازشرح تعرف ج۳ ص ۱۳۶)

اهل وصول - این اصطلاح عرفانی است واهل وصول بعدازانبیاء دوطائفه‌اند اول مشائخ صوفیه که بواسطهٔ متابعت حضرت رسول ﷺ وصول یافته‌اند که کاملان‌اند ودوم کسانی هستند که فانی درذات حق شده‌اند و بعد از وصول تکمیل دیگران بدانها مفوض نگشته است .

(ازنفحات ص ۸)

اهل نوامیس - این اصطلاح کلامی است ومراداز اهل نوامیس انبیاء وصاحبان شرع اند

(ش ص ۳۰۵)

اهل یقین - این اصطلاح اخلاقی است ویقین یکی ازمقامات ومنازل قرب بحق است واهل یقین را موقنان نیز خوانند وآن مقام ومرتبت حکمای بزرگ وعلمای کبار باشد .

(اخلاق ناصری ص ۱۰۶)

ای - مطلب ای پرسش ازمابه الامتیاز وفصل و جوهریت اشیاء است چنانکه گویند « الانسان ای شیء هو فی ذاته یا فی‌جوهره » و مراد این است که آنچه مخصوص بانسان و ازذاتیات مختصهٔ بدواست بیان شود .

(رجوع شود بامهات مطالب وفصل)

ایثار - این اصطلاح اخلاقی‌واجتماعی است .

خواجه طوسی گوید و اما ایثار آن بود که‌برنفس آسان باشد ازسرمایحتاج که‌بخاصهٔ اوتعلق داشته باشد برخاستن وبذل کردن در وجه کسی که استحقاق آن اورا ثابت بود .

(اخلاق ناصری ص ۷۸)

ایجاب - ایجاب مقابل نفی‌است رجوع شود به قضیهٔ موجبه .

ایجاب حملی - مراد قضیهٔ موجبهٔ حملیه‌است درمقابل ایجاب شرطی رجوع‌شود به قضیه حملیه وشرطیه .

ایجاب متصل - مراد قضیهٔ موجبهٔ متصله است مقابل منفصله رجوع شود به‌قضیه شرطیه متصله .

ایجاد - دردستورالعلماءایجادرامرادف باابداع قرار داده است .

صدرا میگوید غرض‌ازایجاد عالم‌ایصال هرممکنی است بکمال مطلوب خود وبعبارت دیگرغرض ازایجاد افاضهٔ جود وسیرممکنات ازمراتب دانیهٔ خود باعلی مرتبت کمال و بدرجهٔ خیرمحض ووصول‌باعلی‌مراتب ممکن میباشد ودرهرحال‌صدرا ایجادرامرادف‌باخلق

قرار داده است و لکن از بررسی کلمات سایرین برمی آید که ایجاد اعم از ابداع واز اختراع وتخلیق بمعنی اخص است رجوع شود به تخلیق وتکوین.

(اسفار ج٦ ص ۱۷۲ ودستور ج۱ ص ۲۲۳ و اسفار ج۲ ص ۱۵۹).

ایس - ایس یعنی وجود مقابل لیس یعنی عدم.

(اسفار ج۲ ص ۱٦۳ و رجوع شود به تفسیر ص ۱٦٤٤ وشفا ج۲ ص ٥۲٦)

ایس دهری - ایس دهری یعنی وجود دهری میرداماد میگوید فلك اقصی از جوف لیس مطلق ومتن عدم صریح خارج ودرفضای ایس دهری قرار گرفته است.

ایساغوجی - در دستور العلماء گوید: ایساغوجی کلمهٔ مرکب است و ازسه جزء ترکیب‌یافته‌است ۱ ایس ۲ اغو ۳ اجی معنای جزء اول «تو» ومعنای‌جزء دوم «من» ومعنای جزء سوم «آنجا» میباشد وبعد ازمعنای اصلی خودنقل‌شده وبمعنای کلیات‌خمس آمده‌است.

بعضی میگویند ایساغوجی یك کلمه است ومعنای‌آن گل پنج برگ‌است وازاین‌رو بر کلیات خمس اطلاق شده است ودرهرحال کلمهٔ ایساغوجی‌بیونانی بمعنای گل‌پنج برگ است وا کنون مراد کلیات خمس‌است رجوع شودبه کلیات خمس. (دستور ج۱ ص۲۲۷)

ایقان - ایقان عبارت ازعلم بشیء است بواسطهٔ استدلال و از این جهت است که علم خدا را موصوف بایقان نکنند زیرا ذات او منزه از کسب و استدلال است.

(کشاف ص ۱۰٤۸)

ایماء - این اصطلاح عرفانی است و عبارت ازالقاءِ معنی خاص است درنفس به خفا واشارت بحرکت جارحه‌است، ویا خطاب است بی‌اشارت وعبارت.

(دستور ج۱ ص ۲۲۰ - لمع ص ۳۳۷)

ایمان - ایمان‌بمعنی گرویدن وتصدیق ووثوق واطمینان ومقابل کفراست وبمعنی خضوع وانقیادوتصدیق مطلق وثبات وفضیلت نیزآمده است.

ونزد اهل شرح تصدیق «بکل ماجاء به‌النبی» است وارکان ومظاهرآن اقراربلسان وتصدیق بدل و عمل بارکان است وبالجمله اصل آن تصدیق باشد وفرع آن مراعات اوامرونواهی‌الهی وفعل بنده باشد به هدایت حق.

(از کشف المحجوب ص ۳٦۸ - دستور ج ۱ ص٤۸۳ - مصباح‌الهدایة ص٥۳ - شرح‌تعریف

ج ۳ ص۳۸) و رجوع به فرهنگ مصطلحات عرفا تألیف نگارنده شود .

ابن - یکی از مقولات نه گانهٔ عرضی این است که درتعریف آن گفته‌اند « کون الشیء حاصلا فی مکانه » وعبارت ازامری و هیأتی‌است که اضافه‌بمکان عارض اوشود .

بعضی گویند این‌عبارت ازنسبت چیزی است بمکان . (اسفار ج۲ ص ۷۲)

شیخ‌الرئیس گوید : این بردوقسم‌است یکی حقیقی که عبارت از بودن شیء است در مکان معین ومحدودومخصوص بخود ودیگری غیر حقیقی وآن عبارت ازبودن شیءاست در مکان بزر گترازخود .

قطب الدین گوید : این بودن شیء است درمکان .

(درةالتاج جزء سوم ازبخش‌اول ص ۹۷)

حاجی‌سبزواری گوید : « هیئة تحصل من کون الشیء فی المکان » .

(شرح منظومه ص ۱۳۸)

ب

بادی - این اصطلاح عرفانی است و عبارت‌است از آنچه ظاهر شود بردلها درحالات مخصوص از جانب حق وموجب زوائل کلیهٔ خواطر شیطانی گردد و بالجمله‌عبارت‌ازاحوال مخصوصی است که بردلهای اهل معرفت وارد میشود . (لمع ص ۳۴۲ ، ۳۶۲)

بارقه - بارقه عبارت‌ازروشنائی‌ازجانب خدا است که بسرعت خاموش شود و آن از اوائل کشف‌است ولایحه‌ایست ازجانب اقدس که می‌نماید ونمی‌پاید .

بارمانیاس یابارامانیاس - این‌اصطلاح یونانی‌الاصل بوده و بمعنای معرفت و مبحث کلام والفاظ است اخوان‌الصفا این اصطلاح را درقسم منطقیات ذکرکرده‌اند وگویند بعد از بیان مقولات یا الفاظ عشره و الفاظ سته‌ایکه متداول در کلمات حکما است و بیان حروف مفردهٔ‌لازم انواع کلام‌را شرح دهیم و گویند: « ان الکلام علی‌ثلثة انواع فمنها ماهی‌سمات دالات علی الاعیان یسمّیها المنطقیون والنحویون الاسماء ومنها مـا هی دالات علی تأثیرالاعیان‌بعضهافی‌بعض ویسمّیها النحویون الافعال ویسمّیها المنطقیون الکلمات و منها ما هی سمات دالات علی معان کانها ادوات للمتکلمین‌تربط بعضها ببعض کالاسماء بالافعال والافعال‌بالاسماء ویسمّیها النحویون‌الحروف ویسمّیها المنطقیون الرباطات » .

(اخوان ج۱ ص ۳۲۱)

باطل - کلمهٔ باطل درمواردی چندبکار برده شده‌است ومعانی‌مختلف ومتعددی ازآن اراده شده است ازاین قرار .

الف - هرامریکه نادرست باشد .

ب - هرامریکه مورد توجه و اعتنا نباشد .

ج - هرامریکه بی‌معنی و لغو بـاشد چنانکه حق را نیز معانی بسیار است .

الف - وجوددراعیان که‌حقیقت‌هرچیزی نحوهٔ وجودآنست دراعیان .

ب - وجوددائم وهمیشگی .

ج - وجود واجب لذاته .

د - قول وعقیدهٔ مطابق باواقع چنانکه گفته میشود این گفتار حق است واین اعتقاد درست است وبالجمله کلمهٔ باطل درتمام موارد استعمال مقابل حق است .

ه - هرفعلی که مطابق وموافق باغایت مناسب باآن نباشد یعنی مناسب باغایت «ما لاجله الحرکة» نباشد باطل ومقابل آن حق است وبالاخره هرگاه غایت مناسب با مبادی فعل محقق نشود آن فعل باطل است

(اسفار ج۱ ص ۲۰ ودستور ج۱ ص۲۲۹)

عرفاماسوی الله‌را باطل نامند که ممکنات فی حد ذاته لیس محض‌اند .

باطنیه - کسانی که گویند تقیّد باحکام شریعت وظیفهٔ عوام است که نظر آنها برظواهر است وخودرا ازتقیّد بقید شریعت آزاد دانند واهتمام آنها بمراعات باطن است باطنیه گویند .

(نفحات ص ۱۳)

باعثه - یك قسم ازقوای محرکهٔ حیوانی راباعثه گویندو آن عبارت ازقوتیست که بدنبال قوت‌شوقیه حاصل وانگیزنده حیوانات برای انجام فعل میباشد واین قوت اگرقوت فاعله را جهت نیل بامر ملذّ و لذت‌آور برانگیزد قوت‌شهوانیه ویاشهوت نامند واگرقوت‌فاعله‌را برای دفع منافر برانگیزدقوت غضبیه نامند .

(دستور ج۱ ص ۲۲۸)

بالغان - کسانی که همواره در ترقی وسیرازمرحلهٔ بمرحلهٔ دیگروازحالی بحالی دیگر روند تا واصل گردند بالغانند .

(کشف المحجوب ص ۶۲)

بحت - بحت یعنی محض وجود بحت یعنی وجودمحض وغیرمشوب بماهیت چنانکه گویند ذات حق وجود بحت‌است یعنی وجود محض وغیرمشوب باماهیت است ومرکب از دوامر که یکی وجود و دیگری ماهیت باشد نیست وبلکه واجب و وجود محض است و یا گویند نفس وموجودات بالاترازآن وجودات بحته‌اند یعنی از جهت تجرد محضی که دارند مثل آنکه وجودات محضهٔ غیرمشوب ومخلوط باماهیات اندودرهرحال گاه‌باشیاء وموجوداتی که در مرتبهٔ اعلی و اشرف‌اند مانند عقول و نفوس مجرده وجودات بحته گویند .

(اسفار ج۳ ص ۵۷)

بحث - بحث در لغت بمعنای تفتیش و تفحص است ودر اصطلاح آداب مناظره اثبات نسبت ایجابی یاسلبی‌است ازراه دلیل وبرهان وحمل اعراض ذاتیـه است برموضوع علم و بیان احکام واحوال چیزی‌است بطریق برهان

بذل - بذل بمعنی جود و بخشش است بذل جهد یعنی کوشش وسعی بلیغ بذل نفس وایثار نفس قریب‌المعنی‌اند . بذل از جملـه مکارم اخلاق‌است وآن برچند نوع‌است اول درمقابل بذل دیگری که مکافات خیرنامند . دوم بذل برسبیل ابتداء باتوقع مکافات کـه متاجره خوانند. سوم بذل برسبیل ابتدابی‌توقع مکافات که ایثارخوانند . چهارم بذل درمقابل بدی بود که احسان نامند .

(ازمصباح‌الهدایة ص ٣٦٤)

بذل المهج - این اصطلاح عرفانی است وعبارت ازبذل عبد است آنچه‌را درحدود اختیاروقدرت دارد درتوجه‌به‌حق وبر گزیدن حق را برتمام آنچه محبوب اواست .

(ازلمع ص ٣٦٦)

برازخ - برزخ درلغت بمعنی حائل و واسطه میان دوچیز است وعالم مثال را ازآن جهت عالم برزخ میگویند که حد فاصل میان اجسام کثیفه وعالم ارواح مجرده است و حد فاصل میان دنیاوآخرت‌رانیز برزخ میگویند.

برزخ در کلمات اشراق بمعنی اجسام آمده است .

(از ش ص ٢٨٥ ، ٤١٨ - اسفار ج٤ ص ١٠٨ ج٣ ص ١٦٥)

برازخ خاضعه - مراد عنصریات است که درمقابل برازخ عالیه خاضع‌اند ومتأثر از برازخ علویه‌اند . (ش ص ٤٠٢)

برازخ سماویه - اجرام سماوی است .

(ش ص ١٣٣)

برازخ عالیه - مراد افلاك و کواکب است . (ش ص٤٠٢)

برازخ علویه- مرادافلاك‌و کواکب‌است.

(ش ص ٤٩ ، ١٧٣ ، ٤١٢)

برازخ قاهره - مراد ازبرازخ قاهره افلاك و اجرام علوی هستند کـه برعناصر و عنصریات‌وموالیدثلاث مسلط‌اند گاهی‌ازافلاك تعبیر به‌برازخ علویه شده‌است درمقابل‌برازخ سفلیه که اطلاق برعناصرشده است .

« و اما حکماء الاشراق فیعبرون عن الاجسام الفلکیة والعنصریة بالبرازخ العلویة والسفلیة و اما عندنا و عند اهل الشرع واهل المعرفة فالبرازخ هوالصورةالمجردة عن‌المادة دون المقدار» . (شرح منظومه ص١٨٣)

« البرازخ العلویة یعنی الافلاك » .

(ش ص ٤٠٢)

« وان اقتضی البرزخ ای الجسم » .

(ش ص ٣٠٠)

شیخ اشراق چنانکه بیان شد کلمهٔ

برزخ را بطور مطلق براجسام اطلاق کرده است اواز وجود تعبیر بنور واز ماهیت تعبیر بظلمت و از جسم تعبیر به برزخ کرده است « کل جسم اما ان‌یکون فارداً ای منفرداً یعنی البسیطة و هو ما لا ترکیب فیه من برزخین مختلفتین کالافلاك والعناصر و اما ان یکون مزدوجاً ای مرکباً اذ الازدواج هو الاجتماع والترکیب کالموالیدالثلاثة و کل فارداما ان یکون حاجزاً و هو الذی تمنع النور بالکلیة واما لطیفاً وهوالذی‌لایمنعه اصلا واما مقتصداً وهوالذی یمنعه منعاً غیر تام » .

(ش ص ۳۰۲)

برازخ المستقلة – مرادازاین اصطلاح افلاك است درمقابل برازخ غیر مستقله که کواکبند زیرا قدما کواکب را ازجهت آنکه مرکوز در ثخن افلاك میدانستند برازخ غیر مستقله نامیده‌اند وهمانطور که بیان شد از مجموع افلاك و کواکب تعبیر به برازخ علویه کرده‌اند . (ش ص ۳٤٤)

برازخ میته – مراد جمادات است شیخ اشراق گوید : « فی‌احکام هذا البرازخ ای الاجسام ، البرزخ المیت ای الجماد و هو جسم الذی لیس فیه » . (ش ص ۳۲۲)

برزخ اعلی – مراد فلك کلی واطلس است .

(ش ص ۱۳۳)

برزخ الخافی – کلمهٔ خافی مرادف بامظلم‌است در کلمات شیخ‌اشراق کلمهٔ خافی گاه بدنبال جسم آمده است « الجسم‌الخافی » و گاه بدنبال برزخ « البرزخ الخافی » آمده ودرهرحال مراد جسم منیر ومستنیر است که گاه ازآن تعبیر به « الجوهر الغاسق » شده است .

(ش ص ۳۰۲)

برزخ القابس – مراد عناصر وافلاك است .

(ش ص ٤۱۸)

برزخ المثالی - مراداز‌اصطلاح برزخ مثالی حد فاصل میان مجردات و جسمانیات است که عالم مثال است .

و برمرتبت کمال روح حیوانی که حد فاصل میان نفس ناطقه و روح حیوانی در مرتبت پست است اطلاق شده است و برروح حیوانی درمرتبت اول وادنای خوداز آن‌جهت که حد فاصل میان قلب وروح انسانی است اطلاق شده است . (اسفار ج٤ ص ۱۱٦)

محی الدین عربی گوید : کلمهٔ برزخ را دردومورد میتوان بکار برد یکی عالم‌برزخ که محل انتقال ارواح بعد از مفارقت ازبدن میباشد ودیگر حد فاصل میان ارواح مجرده واجسام .

« عليك ان تعلم ان البرزخ الذى يكون فيه الارواح بعد المفارقة من النشأة الدنياوية هو غير البرزخ الذى بين الارواح المجردة و بين الاجسام » . (شرح فصوص ص ۳۲)

برق – فلاسفهٔ قديم درمور كيفيت و چگونگی حدوث برق ميگويند برق عبارت ازاشتعالی است كه ازاصطكاك وبرخوردشديد مواد ترابی ودخان صاعد وانشقاقيكه در اثر مدافعهٔ مواد دخانی وترابی حاصل ميشود .

(ازدستور ج۱ ص ۲۳٦)

« ولو كان هذا البخار يقدر لخفته على التفصی من كثافة اعالی السحاب فلم يقاومه كثافته و بقيت فيه حرارته لما احتبس ريحاً والريح اذا عصفت فی الهواء الرقيق اللطيف سمع له صوت شديد فكيف فی سحاب كثيف فيجب ان يسمع له صوت الرعد لان هذا الدخان لطيف منتهی للاشتعال فانه يشتعل بادنی سبب مشعل فكيف بالحرارة الشديدة والمحاكة القوية مع جسم كثيف والحال نفسه اولی بالاسخان من نفس الحركة او مثلها و قد علم هذا فی موضع آخر فلا عجب ان تحيله المحاكات والاضطراب والانضغاط الى حرارة مفرطة فيشتعل لهذا العلل ناراً او يستحيل برقاً واذا شئت ان تعلم ان الاشياء اللطيفة تسهل اشتعالها بادنی حركة فتأمل ما يحدث من امرارك اليد على الاشياء السود فی الليل، فانك ترى اضواء والتهابات لطيفة يحدث من تلك الحركة اللطيفة و .. » (شفا ج۱ ص ۲۷۲)

برهان – برهان عبارت از اقامهٔ دليل جهت اثبات مطلوب است و بمعنای حجت ودليل است و نزد منطقيان قياسی است كه مقدمات آن ازيقينيات باشد اعم از آنكه ازبديهيات يا اكتسابيات كه منتهی ببديهيات ميشود باشد .

برهان يكی ازصناعات خمس است كه گاه برهان مطلق گويند و گاه صناعت برهان نامند وآنرا مبادی ومقدمات خاصی است

(ازدستور ج۱ ص۲۳٦)

« و اعلم بان اوائل صناعة البرهان مأخوذ مما فی بداية العقول و ان التی فی بداية العقول مأخوذة اوائلها من طريق الحواس كما بينا قبل .. واعلم ان صناعة البرهان نوعان هندسية ومنطقية فالاوائل التی فی صناعة الهندسة مأخوذة من صناعة اخرى قبلها مثل قول الاقليدس النقطة هی شیء لاجزءاً له والخط بلاعرض والسطح ما له طول وعرض وماشاكل هذا من المصادر .. فهكذا ايضاً حكم البراهين المنطقية فان اوائلها مأخوذة من صناعة قبلها .. واعلم ان البراهين سواء كانت هندسية اومنطقية

فلاتکون الامن نتائج صادقة والنتیجة الواحدة لابدلها من مقدمتین صادقتین اومازاد علی ذلك».
(اخوان ج۱ ۲۵۵ - ۲۵۶ - ۲۵۷)

« ان الاقاویل البرهانیة انما تتمیز من الاقاویل الغیر البرهانیة اذا اعتبرت به جنس الصناعة فیه النظر فماکان داخلا فی حدالجنس اوالجنس داخلا فی حده کان قولا برهانیاً وما لم یظهر فیه ذلك کان قولا غیر برهانی ».
(تهافت التهافت ص ۲۰۹)

خواجهٔ طوسی گوید : برهان قیاسی بود مؤلف ازیقینیات تا نتیجهٔ یقینی ازاو لازم آید بالذات و باضطرار زیرا لازم از مقدمات یقینی بالذات وبالاضطرار یقینی بود .
(اساس الاقتباس ص ۳۶۰)

پس هرقول جازم که مفید یقین بود بالذات آنرا برهان خوانند وهرچه مفید رائی مشهور یامقتضی الزامی باشد آنرا جدل خوانند وهرچه مفید اعتقادی غیر جازم بود آنرا خطابت خوانند و هرچه مفید تخیلی بود آنرا شعر خوانند . (اساس الاقتباس ص ۳۴۲)

برهان اسد اخصر - برهان اسداخصر یکی ازبراهین ابطال تسلسل درو جود است و اساس این برهان بدست فارابی ریخته شده است مفاد آن اینکه هرواحدی ازآحاد سلسلهٔ مترتبهٔ موجودهٔ بالفعل بی‌نهایت مانند یك واحد خواهد بود وبعبارت دیگر تمام سلسلهٔ غیرمتناهی در این حکم که هیچ یك از آحاد آن سلسله موجودنمیشوند مگر آنکه واحدی دیگر قبل از آن موجود باشد مساوی و مشترکند پس مجموع آنها هم‌موجودنمشوند مگر آنکه واحدی دیگر قبل ازوجود آنها موجود باشد وآن علت محضه است و تسلسل منقطع میشود . (اسفار ج۱ ص ۱۵۰)

برهان ان - برهان و دلیل ان عبارت ازبرهان وطریقهٔ استدلال از راه معلول جهت کشف علت است واین نوع برهان برهان اکتشافی است . (دستور ج۱ ص ۲۳۶)

برهان انضمام - برهان انضمام یکی ازبراهینی است که بمنظور ابطال فرضیهٔ جزء لایتجزی اقامه شده‌است وبیان آن ازاین قرار است .

هرگاه چند جزء از اجزاء را ضمیمه یکجزء کنیم دوفرض میتوان کرد .

الف - به‌جزء اول یعنی منضم الیه‌چیزی افزوده شود .

ب - به جزء اول چیزی افزوده‌نشود.

این دوفرض را برپیروان اثبات وجود جزء عرضه میداریم و سؤال میکنیم که آیا

بجزءاول چیزی افزوده میشودیانه درصورتیکه جواب منفی باشد تداخل محال لازم می آید که تمام جهان جسمانی یك جزء باشد و در نتیجه جسمی موجود نباشد زیرا آنها جزء را جسم نمیدانند و اگر جواب مثبت باشد یعنی آنکه گویند بحجم جسم چیزی افزوده میشود ودرنتیجه‌هر اندازه‌ازاجزاء ضمیمه‌شودبرحجم جسم هم افزوده میشود « برحجم منضم الیه » دراین صورت قهراً برای هریك از آن اجزاء حجمی خواهد بود وتجزیه وتقسیم میشوند .

(اسفار ج۲ ص ۱۰٤)

برهان ترتب ـ یکی از براهین ابطال تسلسل میباشد و بیان آن ازاین قرار است .

سلسلهٔ غیر متناهی مفروض از علل و معلول برحسب اقتضای ترتب بایستی بنحوی باشد که هر گاه هریك از آحاد آن سلسله منتفی گردد مراتب بعدی آن نیز خودبخود منتفی گرددزیراهرمرتبهٔ ازمراتب‌بعد مترتب برمرتبهٔ قبل است والاترتیبی در کارنخواهد بود این‌حکم درتمام مراتب سلسله جاری‌است و بنابراین بحکم عقلی کلی میتوان گفت که تمام مراتب سلسله‌بایدطوری‌باشد که‌هرمرتبهٔ از مراتب قبل علت وجودی مرتبهٔ بعد خود باشد و باانتفاء آن مراتب بعدی نیز منتفی شوند و بنابراین ناچار باید مبدأی باشد که بافرض انتفاء آن تمام سلسله منتفی شود و بافرض وجود سلسله (یعنی فرض این است که سلسله موجود است) آن مبدأ ناچارباید طوری باشد که قبل ازآن مرتبه و یا واحدی غیرازآن نباشد والابازهم احتیاج بمرتبهٔ قبل خواهد داشت واگرفرض‌شود که چنین مبدأی اصولا موجود نباشد زیرا وجود و عدم سلسله بنابرآنچه‌مذکورشد بسته بآحاد مراتب قبل است وبالاخره هر گاه منتهی بمبدأی که ازلی وابدی ودائم‌الوجود باشد نگردد لازم می آید که هیچ یك از آحاد سلسله موجود نباشد و در نتیجـه سلسله موجود نباشد و این خلاف فرض است .

(اسفار ج۱ ص ۱۵۰)

برهان تضایف ـ برهان تضایف یکی ازبراهینی‌است که بمنظورابطال تسلسل اقامه شده است وبراصل تقابل تضایف استوار است باین بیان .

شکی‌نیست که‌تقابل میان علت‌ومعلول تقابل تضایف میباشد دراین صورت اگرفرض شود که سلسلهٔ علل ومعلول منتهی بمبدأی که علت محض باشد نگردند و هریك ازمراتب سلسله راکه فرض کنیم معلول ماقبل و علت مابعد خود باشد ازدوجهت مورد توجه ونظر

قرار میگیرند .

الف - نظر بمراتب سلسله درجهت مبدأ وماقبل خود .

ب - نظر بمراتب سلسله درجهت خلاف مبدأ یعنی مابعد خود .

هریك ازمراتب سلسله را که از جهت استناد آن بماقبل خود مورد لحاظ قراردهیم درمی‌یابیم که معلول محض است درصورتیکه بحکم تضایف محال است که معلول بدون علت باشد وناچار باید منتهی بعلت محض گردد که خود معلول نباشد .

درجهت دیگر یعنی ازجهت استناد بمابعد خود چون باعتبار وجهتی علت است لذا ذاتاً معلول است و تضایف حقیقی برقرار میشود میان علة العلل وعلت محض و معلول محض که معلول اخیر است این برهان بطریق دیگر نیز بیان شده است .

(اسفار ج۱ ص ۱۴۹)

برهان تطبیق - این برهان را فلاسفه برای اثبات تناهی ابعاد اقامه کرده‌اند وبرای ابطال تسلسل نیز بکار برده شده است ساده‌ترین روش وطریقهٔ آن ازاین قراراست .

دو رشتهٔ ممتد متوازی فرض میشود و قسمتی ازیکی ازآن دورشتهٔ مفروض قطع وجدا میشود و بعدرشتهٔ مقطوع وناقص منطبق بررشتهٔ غیرمقطوع میشود (ازطرفی که ازرشتهٔ دیگر قسمتی قطع شده است) دراین صورت مسلم است که رشتهٔ که قسمتی ازآن قطع شده است بهمان اندازه که جدا شده‌است درطرف دیگر کوتاهتر ازرشتهٔ دیگراست وآن دیگر بهمان اندازه بزرگتر است و نتوان گفت که با این فرض هم هردو متساویند زیرا تساوی کامل باناقص عقلا محال است و بحکم آنکه زائد برمتناهی باندازهٔ متناهی خود متناهی‌است در نتیجه لازم می‌آید که رشته کامل و ناقص هردومتناهی باشند .

فرض دیگر آنکه بعدازقطع قسمتی‌از یکی‌ازدورشته سؤال‌میشود که‌آیارشتهٔ مقطوع مساوی بارشتهٔ غیرمقطوع است‌یانه اگرجواب مثبت باشد تساوی کامل و ناقص لازم می‌آید واگرمنفی باشد سؤال‌میشودچه‌اندازه‌بزرگتر است ناچار جواب داده میشود که بمقدار مقطوع و در نتیجه بهمان اندازه بزرگتر است که ازرشتهٔ دیگرقطع‌شده‌است وزین امر خود مستلزم متناهی بودن است .

(اسفار ج ۲ ص ۸)

برهان تمانع - برهان تمانع برهانی است که متکلمان جهت اثبات توحید اقامه

کرده‌اند باین بیان که هر گاه درجهان وجود دو خدا موجود باشد قهراً هریك مانع کار دیگری است و هر یك خلاف نظر دیگری میخواهد قدرت نمائی کند وخلاف اورا اراده کند ودرنتیجه هریك مانع کاردیگری میشود ولازم آیـد که هیچ کاری انجام نشود و نظام جهان وجود برهم خورد .

این برهان را متکلمان ازآیات قرآن «لو کان فیها الهة الاالله لفسدتا» گرفته‌اند .

(دستور ج۱ ص ۲۴۳)

برهان جهات ـ برهان‌جهات وتحدّد یکی از براهینی است کـه جهت ابطال جزء لایتجزی اقامه شده است و خلاصهٔ بیان آن این است که هر یك از اجزاء مفروض ناچار درحیزی بوده و دارای اوضاعی خاص میباشد وبعبارت دیگردارای جهات وحدود واوضاعی خواهد بود که عبارت ازفوق وتحت ویمین و یسار و غیره باشد وناچار هریك از این جهات غیرازجهت دیگراست واین‌خودنوعی‌ازتقسیم است . (اسفار ج۱ ص ۱۰۳)

برهان حیثیات ـ برهان حیثیات یکی ازبراهین ابطال تسلسل است وبیان‌آن بدین ترتیب است که هریك ازسلسلهٔ علل ومعلول راکه درنظر قرار دهیم محصور بین دوحاصر است باین معنی که نسبت بماقبل خود معلول و بمابعد خود علت است و محصور است بین مرتبهٔ قبل و بعد و درنتیجه متناهی است پس هرمرتبه وواحدی را که ازسلسله مورد لحاظ قرار دهیم همین حال‌را دارد یعنی محصوربین حاصرین است وچون «حکم‌الامثال‌فیمایجوز وفیها لایجوز» واحد است حکم یکمرتبه در تمام سلسله جاری است ودرنتیجه تمام سلسله متناهی است وبعبارت دیگرمجموع آن سلسله ازمراتبی‌تشکیل شده است که هریك محصور بین حاصرین ومتناهی‌اند و بنابراین مجموع سلسله هم که ازامور متناهی تشکیل شده‌است متناهی‌است وهرمرتبه‌ایرا که موردتوجه قرار داریم دارای بدایت ونهایت‌است ومتناهی‌است پس مجموع هم متناهی است .

(اسفار ج۱ ص ۱۵۰)

برهان خاص‌الخاص ـ این برهان را جهت اثبات وجود هیولی‌اقامه کرده‌اند بدین بیان که گویند مبدأتمام موجودات‌یك موجود حقیقی است که واحـد است و درآن شأنیت کثرت و تعدد نیست واز جملهٔ موجودات ممکنه که ناشی از وجود واحد بسیطانـد ممتداتند وچون بحکم تناسب و سنخیت میان علل و معلول باید معلول مناسب باعلت خود

باشد واین مناسبت میان ممتداد وصور جسمیه مفقود است ومیان آنها باذات حق هم هیچ مناسبتی نیست زیرا بیان شد که ذات او منزه از کثرت است و همین طور ما بین صورت و عقول این تناسب و مناسبت نیست پس ناچار بایدمعلولی باشد که‌مناسب باموجودحقیقی باشد وآن هیولی است که بسیط است وغیرمرکب ومناسب است که ازمبدأ فیاض صادر شده و از جهت قبول امتدادش واسطهٔ در صدور ممتداد است این برهان‌را کسانیکه قائل بقدم هیولی هستند اقامه کرده‌اند .

(ازاسفار ج۲ ۱۳٤ - ۱۳۵)

برهان سلمی - این برهـان را جهت اثبات تناهی ابعاد اقامه کرده‌انـد وبیان آن این است که زاویهٔ منفرجهٔ فرض شود که دو ضلع آن بطوربی‌نهایت امتداد یابد وهراندازه که دوضلع آن امتداد یابد بهمان اندازه هم بفواصل میان دو ضلع افزوده شود و درنتیجه هر گاه امتداد دوضلع بی‌نهایت باشد آخرین فاصله‌اند وازیکدیگر نیز بی نهایت خواهدبود درصورتیکه محصور بین دوحاصر است که عبارت ازدوضلع باشد و محصور بودن باغیر متناهی بودن آن منافات دارد یعنی محال‌است که امریکه محصور بین حاصرین میباشد نیز غیرمتناهی باشد زیرا معنی غیرمتناهی بودن این است که حد وحصری نداشته باشد .

(ازاسفار ج ۲ ص ۸)

برهان صدیقین - برهان‌صدیقین یکی ازبراهین اثبات صانع و ذات واجب وتوحید خدای عالم است . این برهان طریقه و روش انبیاء و اولیاء است که از وجود اثبات وجود کرده‌اند وساده‌ترین بیان آن این است .

الف - وجود امرواحد عینی وحقیقت بسیطاست که اختلاف میان‌افرادآن به کمال ونقص وغنی وفقر است .

ب - وجود متأصل در خارج بـوده و ذومراتب است باشدّیت واضعفیّت و شدت و ضعف ومرتبت کمال وغایت شدت آن که اکمل واتم ازآن نیست و متعلق بغیر نبوده وتمام مراتب دیگرمتعلق بآن میباشد مرتبت فوق التمام مرتبتی است که از لحاظ شدت و قوت ومدت وعدت نامتناهی است .

ج - وجودتمام وتام قبل‌ازوجودناقص وغنی‌قبل ازفقیرووجود قبل ازعدم وفعل قبل ازقوت است .

د - مرتبت کمال وتمام هرشیء عبارت از همان شیء است با چیزی زیادتـر و در حقیقت وجود کامل‌حاوی‌تمام مراتب مادون

خود است که موجودات ناقصه باشند باامری زیادتر که کمال اواست ودرنتیجه‌مرتبت کمال وتمام هرچیزی محتاج بمراتب ناقصه ومادون خود نیست .

ه - وجودات بردوقسم‌اند یا ناقص‌اند ومحتاج بمرتبت کمال‌خودویاکاملند ومستغنی از مراتب ناقصهٔ مادون خود زیرا واجد تمام مراتب است باامری زیادتر که کمال اواست وآن واجب‌الوجوداست ومراتب ناقصهٔ دیگر ممکنات‌اند وبالجمله وجود یا تام الحقیقة و واجب الهویة است ویاناقص ومحتاج است .

بطوریکه صدرالدین گوید: مأخذ این برهان از اشراقیان است درقاعدهٔ نور و لکن بیان آنها طوری دیگر است وبالاخره بعد از این‌مقدمات گفته شده‌است که وجودات خاصه مراتب و فیوضات حق‌اند و محتاج بمرتبت کامل و تمام و تمام الوجودند و وجود واجب مرتبت کمال حقیقة عینیه بسیطه است واصل وحقیقت تمام مراتب ومنبع فیضان وجودات ناقصهٔ دیگراست وممکنات پرتوی ازفیض و رشح‌وجودویند وتمام‌موجودات درسیروجودی خود بطرف کمال وتمام و فوق التمام میروند وهدف آنها نیل به منبع وجود وفیض اقدس ومقدس الهی وربوبی است و بالجمله در سیر صعودی و تکاملی خود بطرف مطلق میروند که فوق آن کمالی نیست ودر مراتب نزول هرمعلولی پرتوی ازعلت وفیضی ازنورالانوار است وعالم وآدم وجهان سفلی وعالم‌مفارقات وعلویات‌ازنفوس‌وعقول کلیه وجزئیه وطبایع فلکیه وعنصریه تمام وتمام « وحده‌لاشریک‌له گویند » که فرمود « یامن دل بذاله علی‌ذاته » و « کل قد علم صلواته وتسبیحه » و « یسبح لله ما فی السموات و ما فی الارض » .

سالها دل طلب جام‌جم ازما میکرد
آنچه‌خود داشت زبیگانه‌تمنامیکرد

« وفی‌انفسکم ولاتعلمون » .

چون ناظرومنظور توئی غیرتوکس نیست
(ازاسفار ج ۳ ص ۳)

برهان فصل و وصل - برهان فصل و وصل یکی از براهین اثبات وجود هیولی است وبیان آن مبنی برمقدماتی چند است .

الف - هیچ امری مقابل خودرا قبول نمیکند یعنی هیچ امری با مقابل خود جمع نمیشود و بنابراین اتصال که مقابل انفصال است قبول انفصال نخواهد کرد زیرا انفصال اگروجودی باشد ضد اتصال‌است واگرعدمی باشد مقابل اتصال است از باب تقابل عدم و ملکه ودرهرحال بااتصال جمع نمیشود .

ب - قابل هرچیزی بعد ازقبول آن هم باید مانند قبل از قبول موجود باشد و حال آنکه جسم متصل که دارای حالت اتصالی است بعدازانفصال مانندقبل ازانفصال نیست وبعبارت دیگر مانـند حالت قبل از قبول نیست زیرا قبل از عروض انفصال متصل بوده و اکنون منفصل شده است .

ج - بالحس والوجدان یك موجود متصل واحد را دونیم میکنیم و از آن دو امر متصل بوجود می آید و نمیتوانیم بگوئیم که امر متصل واحد معدوم شده است و دو امر دیگری بوجود آمده است که مربوط بدان متصل واحد قبلی نیست زیرا همان بوده‌است که اکنون دونیم شده است و بحکم مقدمهٔ اول آنچه قبول انفصال کرده است هیئت اتصالیه نیست و نمیتواند هیئت اتصالیه قابل انفصال باشد زیرا بعینه بامقبول خود که انفصال باشد موجود نیست وحال آنکه بحکم مقدمهٔ دوم قابل باید بامقبول خودجمع شود درحال که اتصال زائل شده است و اکنون دو جسم شده است و درعین حال آن دوجسم که پدید آمده است ازهمان یك جسم واحد قبلی است نه آنکه جسمی معدوم شده و دو جسم دیگر پدید آمده است پس در نتیجه آنچه موجب این همانی است یعنی انتساب دوجسم پدید آمده بیك جسم قبلی است امری باید باشد که از جسم واحد قبلی دردوجسم پدید آمدهٔ بعدی موجود باشد وبااتصال وانفصال هردو موجود باشد این امرمسلم صورت جسمیه نیست زیرا صورت جسمیه بحکم مقدمهٔ دوم قابل انفصال نیست وصورت‌اتصالیهٔ جسمیه ازبین رفته‌است و دو صورت جسمیهٔ دیگر پدید آمده است و وبنابراین آن امر باقی‌را درهردوحال هیولی مینامیم که بامتصل متصل و بامنفصل منفصل است ودرهرحال باقی‌است وقابل کون وفساد و اتصال وانفصال و سایر تحولات و تکونات است .

(اسفار ج۲ ص ۱۱۹ ، ۱۲۰ ، ۱۳۱ ، ۱۳۸)

برهان قوت وفعل - این برهان‌رانیز برای اثبات وجود هیولی‌اقامه کرده‌اند بدین طریق که گویند جسم از آن جهت که جسم است و موجود است و دارای حالت و وجود اتصالی است و دارای صورت نوعیه است که فعلیت آن بدان میباشد و او دارای استعداد قبول فصل ووصل و کون وفسادوحالات طاریهٔ دیگراست ازحالاتیکه بالفعل برای او مفقود میباشند و در شرائط خاص زمانی و مکانی و معدات دیگر بطور متعاقب متوارد برجسم

میشوند وبنابراین هرجسمی را دوجهت است یکی جهت موجود و وضع فعلی آن ودیگر جهات دیگریکه متوارد بر آن میشوند که جهت قوت و استعداد آن باشد یکی جنبهٔ وجوب بالفعل ودیگر جنبهٔ امکان وشیء ازآن جهت که بالقوت است بالفعل نمیباشد زیرا مرجع قوت بامر عدمی است ومرجع فعلیت بامروجودی است پس آنچه جنبهٔ قوت آنست هیولی‌است وآنچه جنبهٔ فعلیت آنست صورت است . (ازاسفار ج ۲ ص ۱۳۰)

برهان لمی - برهان لمی طریقه و روش استدلال از علت بمعلول است برعکس برهان انی رجوع به برهان «ان» شود .

(اسفار ج ۲ص ۱۰۳ - دستور ج۱ ص ۲۳۶)

برهان مرکب - برهان مرکب برهانی است که از دو یا چند قیاس ترکیب یافته و مفید یك نتیجه نهائی باشد و خود منحل به‌چند برهان بسیط شود چنانکه دیده میشود که نتیجهٔبرهانی مقدمـهٔ قیاس دیگر قرار گرفته وهمین طور تابالاخره منتج بیك نتیجه نهائی شود و گاه درمقام اثبات مطلوب متوسل به برهان وجدل وخطابه شوند و گاه قیاسی ترتیب دهند که مقدمات آن مخلوط از یقینیات و مشهورات و فطریات و وهمیات است . (تفسیر ص ۶۸۵)

برهان مسامته - این برهان یکی از براهین اثبات تناهی ابعاد است باین بیان که از مرکز کره یك خط متناهی خارج میشود وموازی باآن خط دیگر غیرمتناهی از خارج کره رسم میشود و کره حرکت میکند بطوریکه خط خارج ازمرکز مسامت باخط غیرمتناهی خارج از خارج کره قرار گیرد ناچار باید در خط غیر متناهی نقطهٔ باشد که اولین نقطهٔ مسامته باشد و وجود چنین نقطهٔ بافرض غیرمتناهی بودن خط خارج ازخارج مرکز کره محال است زیرا هرنقطهٔ که در خط غیرمتناهی فرض شود که اولین نقطهٔ مسامته باشد مافوق آن نفقطهٔ دیگری هست که ممکن است آن اولین نقطهٔ مسامته باشد وخط خارج ازخارج کره درآن نقطه مسامت شده‌باشد قبل‌ازمسامت شدن آن بانقطهٔ زیرین وبافرض غیرمتناهی‌بودن هرنقطهٔ را که فرض کنیم فوق آن نقطه‌ایست که ممکن است اولین‌نقطهٔ مسامته‌باشدوفوق‌آن‌نیز نقطه‌ایست که ممکن است آن اولین نقطهٔ مسامته‌باشد وفوق آن نیز و درنتیجه نمیتوان اولین نقطهٔ مسامته‌را تعیین کرد ولازم می‌آید که مسامته حاصل نشود . (ازاسفار ج۲ ص ۷)

برهان مقابله - این برهان نیز برای ابطال وجود جزء بکار برده میشودبدین‌طریق که فرض میکنیم مقدار زیادی از اجزاء لایتجزی صفحه‌ایرا تشکیل دهند که دارای عمق نباشد (بنابرفرض) و بعد نوری بدان بتابد قطعاً طرفی که مقابل نور است و نور بدان میتابد غیرازطرف دیگراست واین خود انقسام است.
(ازاسفار ج۲ ص ۱۰٤)

برهان برملتقی - این برهان یکی از براهین ابطال جز لایتجزی است و بیان آن چنین است که هر گاه سه جزء از آن اجزاء را فرض کنیم‌بنحوی که پهلوی هم‌قرار گیرند ودوتای از آنها پهلو به‌پهلوی هم باشند ویکی یعنی‌جزءسوم برملتقای‌اند وقرار گیرد دوشق وفرض پیش می‌آید.

الف - آنکه جزء سوم که‌برملتقی‌است مماس دوجزء دیگر یعنی دوجزء پهلو به‌پهلو باشد.

ب - آنکه جزء برملتقی مماس با دو جزء دیگرنشود.

شق دوم خلاف فرض است زیرا فرض این است که جزء سوم برملتقی باشد و لازمهٔ برملتقی بودن مماس بودن با دو جزء دیگر است و بافرض صحت شق اول تجزیـه لازم می آید.
(ازاسفار ج۲ ص ۱۰٤)

برهان وسط وطرف - این برهان را گاه برای ابطال جزء اقامه کرده‌انـد و گاه بمنظور اثبات تناهی سلسله علل ومعلول بکار برده‌اند ودرهریك ازدومورد بیان وطریقهٔآن باموردِ دیگر متفاوت است.

طریقهٔ بیان آن بمنظور ابطال وجود جزء لایتجزی‌چنین‌است که سه جزء از اجزاء لایتجزی مفروض را پهلوی هم میگذاریم در این صورت دوشق وفرض پیش می‌آید.

الف - جزء وسط حاجب ازتماس و برخورد بادوجزء ازدوطرف باشد.

ب - جزء وسط حاجب ومانع ازتماس و برخورد دو طرف نباشد فرض دوم مستلزم تداخل است ومعنای تداخل این‌است که چند جزء یاجسم دریك جزء داخل شوند بطوریکه بحجم جزء یاجسم اول یعنی متداخل‌فیه هیچ افزوده نگردد این امرمحال است زیرا بااین فرض تمام اجسام دریك جزء قرار گیرنـد و شق اول که فرض حاجب و مانع بودن جزء وسط ازتماس است موجب تقسیم وبلکه خود تقسیم است زیرا لازمه‌اش این است که جزء وسط یکطرفش مماس بایکی ازدوجزء در دو طرف باشد وطرف دیگرش باجزء دیگرواین

خود تقسیم است .

اما طریقهٔ آن برای ابطال تسلسل چنین است که گویند : هر گاه سلسلهٔ علل ومعلول غیرمتناهی باشند لازم می آید اوساطی باشد بدون اطراف زیرا هر یك از آحاد و مراتب سلسله وسطاست میان سابق ولاحق از آن جهت که معلول سابق و علت لاحق است بطور بی نهایت مفروض وهریك از آنها که بدین سانند یعنی ازجهتی علت وازجهت دیگر معلول باشند ودر نتیجه لازم می آید که همه اوساط باشند در صورتیکه هروسطی را طرفی است و وجود وسط بدون طرف محال است پس ناچار باید طرفی باشد که خود ازجهتی دیگروسط نباشد یعنی علتی باشد که خودمعلول ازچیزی دیگر نباشد وطرف همهٔاوساط باشد زیرا وسط مضاف طرف است ومتضایفان باید متکافئان باشند و محال است وجود وسطی بدون طرف و طرفی بدون وسط .

(ازشفا ج ۲ ص ۵٦۷ و اسفار ج ۲ ص ۱۰٤)

بسائط } مراد از بسائط گاه
بسائط اسطقسیه } عناصر اربعه است که

از آن تعبیر به بسائط اسطقسیه هم میکنند و گاه مراد نفوس وعقول اند .

درهرحال گاه از کلمهٔ بسائط یا بسائط اسطقسیه عناصر اربعـه را در حال خلوص و محوضت اراده میکنندواغلب اگر باقیداسطقسیه آورده شود این معنی را میخواهنـد و اگر بدون قید ذکر شود اغلب مفارقات را اراده کنند و گویند « البسائط لیس فیها استعداد » و گاه مرادمطلق موادترکیب کنندهٔ مرکبات را اراده میکنند « وللا اجزاء الاولیة للعالم بسائط لا محالة و بعض هذا البسائط لا تقبل الکون والفساد وهی البسائط التی فی جواهرها مبادی حرکات مستدیرة » .

(اسفار ج۲ ص ۱۵۲ ، ۲۱۰ ، ۲۰۹ ، ۱۷۹ - ج۳ ص ٤٤ - شفا ج۱ ص ۱۸۷)

بسائط عقلیه - مراد عقول مجرده‌است

بسیط - کلمهٔ بسیط دارای معانی متعدد است وبرامور مختلف اطلاق شده است .

الف - آنچه جزئی نداشته باشد نه جزء عقلی ونه خارجی وبالجمله چیزی که هیچ نوع ترکیبی در آن راه نداشته باشد نـه ترکیب علمی و نه وصفی و نه خارجی و نـه ذهنی و نـه مرکب از اجزاء تحلیلی عقلی باشد ونه عینی خارجی ونه مقداری وبالاخره بسیط الحقیقة باشد و این چنین موجودی ذات حق است که « البسیط الذی لا ترکیب فیه اصلا

لايكون علة لشيئين » .

ب ـ آنچـه ازاجسام مختلفة الطبايع تر كيب نيافته باشد مانند افلاك كه هريك را طبيعت نوعيه جداست وعناصر درحال خلوص ومحوضت .

ج ـ آنچه اجزائش نسبت بـه غيرش كمتر باشد كه بسيط اضافى هم ميگويند .

د ـ آنچه وجود محض باشد و مركب ازوجود وماهيت نباشد ويا وجود آنها برماهيات آنها غالب باشد مانند مجردات .

هـ ـ آنچه جسم و جسمانى نباشد مانند عقول ونفوس .

در هرحال كلمهٔ بسيط مقابل مركب بوده و معانى مختلفى دارد مثلا هر گاه گفته شود « العناصر الاربعة البسيطة » مراد عناصر اربعه‌است درحال خلوص ومحوضت وهر گاه گفته شود «اجزاء اوليه عالم بسائطاند » مراد عناصر و طبايع افلاك است و مراد ازحركت بسيطه حركت مستديره است ومراداز«جوهر بسيطه » جزءلايتجزى‌است وياذرات وجواهر فرد است ومراد از « اجسام بسيطه » افلاك و كواكب وسماويات ميباشند ومراداز « اعضاء بسيطه » قلب و دماغ و كبد ميباشد ومراد از « ادراك بسيط » علم فطرى موجودات است بمبدأ خود كه علم بسيط گويند از آن جهت كه عالم بعلم خود نميباشند و هر گاه گفته شود « صورمجردة بسيطه » مرادصورمجردهٔ ازاشياء است نزد عقل وصور علميه اشياء است درذات حق .

(ازاسفار ج۱ ص ۱۵۳ ـ ج۳ ص ۱۵۲ ـ شفا ج ۱ ص ۱۱٤ ، ۱٦۳ ـ ۱٦٤ ، ۱٦۹ ، ۱۸۷ واسفار ج۱ ص۲٦ ـ شفا ج۱ ص ۳٥٦ ـ اسفار ج۳ ص۱٥٤ ـ شفا ج۱ ص ۱٦۲ـ ش ص ۳۳٥ ـ اسفار ج۲ ص۲۰ و۱۷۹ ـ شفا ج۱ص ۳۸۱)

ابن رشد گويـد : « البسيط يقال على معنيين احدهما ما ليس مركباً من اجزاء كثيرة وهومركب من صورة ومادة وبهذا يقولون فى الاجسام الاربعة انها بسيطة والثانى يقال على ما ليس مؤلفاً من صورة ومادة مغايرة للصورة بالقوة وهى الاجرام السماوية لايبعد ان توجد اجزائه مختلفة الطبايع » .

(تهافت التهافت ٥ ورجوع شود به تفسير ص ۱٦۰۳ و ۱۲۲۷ ، ۱۲۲۹ ، ۱٦۰۳ ـ دستور ج ۱ ص ۲٤۸)

بسيط الحقيقة ـ از بيان موارد اطلاق كلمهٔ بسيط معلوم شد كه بسيط الحقيقة موجودى است كه به هيچ نحوازانحاء وبهيچ يك از اقسام تركيب خارجى و ذهنى مركب

نباشد نه مرکب ازاجزاء خارجی مانند ماده وصورت ونه‌عقلی‌مانندجنس‌وفصل ونه‌اعتباری ونه اتحادی ونـه مقداری ونه انضمامی و نه علمی و نه وصفی ونه اسمی و نه رسمی و این گونه موجود درعالم‌یکی‌است وواجب‌الوجود بالذات ومن‌جمیع‌الجهات است و کل الاشیاء است .

(ازرسائل ملاصدرا ص ۱۸ ـ مشاعر ص ۷ ـ اسفار ج٤ ص ۱۳ ، ۱۳۷ - ج۱ ص ۲۰ ، ٦١، ۳۱۷)

بسيطة الحقيقة كل الاشياء ـ این‌اصطلاح ظاهراً از موضوعات عرفا باشد که صدرالدین پذیرفته وبصورت‌خاصی بیان کرده‌است صدرا در تحت عنوان واجب گفته است کـه واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات‌است وبعداً گفته‌است که‌واجب‌الوجود بالذات که بسیط‌الحقیقة است تمام اشیاء است وتمام اشیاء هم‌اوست « لکن البرهان قائم‌علی ان کل بسیط الحقیقة کل الاشیاء الوجودیة الا ما یتعلق بالنقائص والاعدام » .

(اسفار ج۳ ص ۲۲)

وبالجمله گوید: بسیط الحقیقة موقعی بسیط الحقیقة خواهد بود که تمام اشیاء باشد بالفعل .

وی براساس این قاعده مسائل بسیاری را حل کرده است که ازجمله مسألۀ هیولای اولی‌است که درعین بساطت وقوت محضه‌قابل تمام صور است و مورد تمام حوادث و تعاقب عوارض وصور است .

وی برای اثبات این مسألـه صورت و شکل قیاسی بدین طریق ترتیب داده و گوید هر بسیط حقیقتی تمام اشیاء وجودیـه است . و واجب تعالی بسیط الحقیقة است از جمیع جهات ووجوه نتیجه‌آنکه واجب الوجود کل الوجود است کما آنکـه کل الوجود ذات او است .

بیان کبری‌آنکه هرگاه هویت بسیطۀ الهیه کل الاشیاء نباشد ناچار بعضی از اشیاء است و بعضی از اشیاء نیست زیرا نتوانـد که هیچ یك ازاشیاء نباشد و اگر بعضی از اشیاء باشد وبعضی‌نباشد لازم‌آید که ذات اومتحصّل القوام باشد از کون چیزی ولا کون چیزی دیگر « لکان ذاته متحصل‌القوم من هویة امر ولا هویة امر ولوفی‌العقل » واین امرمستلزم مرکب‌بودن ذات‌اوست ولوبحسب اعتبارعقلی ازدوحیثیت مختلف واین خلاف فرض بسیط الحقیقة بودن است .

وبعبارت دیگرموجودی که به‌هیچ یك

ازانحاء مرکب ترکیب نیافته باشد نتوان چیزیرا از او سلب کرد مگر سلب نقائص و اعدام « اذ کل بسیط الحقیقة لا یکون فیه نقصان لان النقصان یوجب التعدد فما لا تعدد فیه اصلا لایکون ناقصاً ومالانقص فیه لایکون شیء ، من معنی ذاته خارجاً منه کما مرفعلمه تعالی واحد ومع وحدته یکون علماً بکل شیء » زیراسلب چیزی ازچیزی مستلزم تصورمسلوب است وموجب اثبات چیزی دیگرومرکب ازدو امرخواهدبود واین امرخلاف بساطت است .

توضیح آنکه درقضیهٔ « انسان لافرس » است دوحیثیت هست یکی حیثیت انسانیت و دیگر حیثیت فرس نبودن واین قضیه معدوله وتمام قضایای معدولهٔ دیگر همین طورند ودر این‌صورت گوئیم که آیا حیثیت لافرسیت عین حیثیت انسانیت است یا غیر آن بنابرفرض اول لازم آید که هرگاه معنی وماهیت انسان تعقل شود معنی‌لافرسیت هم تعقل شود ومیان آندو تلازم عقلی باشد وحال آنکه بالوجدان میدانیم که چنین نیست زیرا حتی در موقع تعقل کردن‌انسان‌خودرااین‌معنی‌را که اولیس بفرس است تعقل نخواهد شد تا چه رسد که عینیت‌اند وتعقل‌شود وبنابراین‌مفهوم‌لافرسیت غیرازمفهوم انسانیت است پس شق دوم که عبارت ازغیریت حیثیت‌لافرسیت باانسان‌باشد درست است واگرایراد شود میان سلب مطلق ووجودتناسبی نیست که فرض‌حیثیت وترکیب شود واین سؤال پیش آید که حیثیت‌لافرسیت آیا عین حیثیت انسان بودن است یا غیر آن زیراا گردقت شوداین گونه سلوب سلب‌مطلق نیست تا آنکه گفته شود میان وجود شیء و سلب آن تناسبی نیست نه تناسب وجودی و نه عدمی بلکه این گونه سلب‌ها سلب نحوی از وجوداست که درمثال‌فوق سلب وجودفرسیت از انسان باشد و بنابراین هرموضوعی که محمول آن امر سلبی عدولی باشد مرکب خواهد بود زیرا در این گونه حملها بایستی صورت مصداق وموضوع‌وصورت محمول‌سلبی را درذهن خود حاضر کنی ویکی‌را ازدیگری سلب نمائی مثلا در مورد مثال فوق اولا باید صورتی ازانسان وثانیاً صورتی‌ازفرس درذهن خود حاضر کنی وبعدازآن حکم کنی که فرس آن انسان نیست ودراین صور یك حمل ایجابی که حمل موضوع بر مصداق خارجی است محقق شده ودیگری حمل سلبی عدولی که لافرسیت باشد و آنچه سبب صدق وصف موضوع برمصداق است غیرازچیزی است که سبب صدق سلب حالتی ازهمان موضوع است مثلا هرگاه گفته شود که زید غیر کاتب است

محققاً صورتی از زید درذهن حاصل میشود و همچنین صورتی از کتابت درذهن حاصل میگردد و در نتیجه چنین قضیهٔ مرکب خواهد بود از صورت زید وامری که سبب سلب کتابت اززید شود که عبارت از قوت واستعداد باشد و منشأ این ترکیب نقص وجود است واگر نقص وجود نمی بود سلب کتابت درمورد مثال درست نبود زیرا هر ناقصی حیثیت نقائص آن که همان استعدادات باشد غیر ازحیثیت وجود و فعلیات آن میباشد ودر بسیط الحقیقة که جنبهٔ نقص وقوت واستعدادی نیست سلب هیچ شیء هم راه ندارد.

«لان النقصان یوجب التعدد فمالاتعدد فیه اصلالایکون ناقصاً» وبنابراین هر بسیط الحقیقة همه اشیاءاست وهیچ امری ووجودی وکمالی ازاوسلب نمیشود مگراعدام ونقائص وقصورات وملکات.

وبالجمله «واجب الوجود بسیطة الحقیقة وکل بسیطة الحقیقة فهو بوحدته کل الامور لایغادرصغیرة ولاکبیرة الااحصاها واحاط بها».

وببیان دیگروجود مطلق نزد عرفا عبارت ازوجودی است که محصور درامرمعین و محدود بحدود خاص نباشد و وجود مقید برخلاف آن محدود بحدود خاص است مانند انسان، فرس، قلب، روح وغیره وآن وجود مطلق تمام اشیاء است بروجه ابسط زیرا که محدود بحدی نیست وفاعل هروجود مقیدی است ومبدأ اوست و مبدأ هرفضیلتی و کمالی اولی والیق بدان کمال است ازذی المبدأ پس مبدأ تمام اشیاء باید تمام اشیاء باشد بروجه ارفع وتمام اشیاء هم اوست چنانکه سوادشدید تمام سوادهای ضعیف موجود دون اوست بروجه ابسط وهمانطور که مقدار عظیم واجد مقادیر کوچك است و واجد کل المقادیر دون خود است ازجهة حقیقت مقداریه نه ازجهت حدود وتعینات آنها که امور عدمی میباشند ازنهایات و اطراف همین طور هم تمام وجودات خاصه ظل وجودفوق التمام بوده وآن تمام موجودات است بنحو ارفع و اکمل و اشرف و بالجمله واجب تعالی مبدأ فیّاض تمام حقایق وماهیات است وبنابرین «فی وحدته وبساطته کل الاشیاء فمن عقل ذلك الوجود عقل جمیع الاشیاء و ذلك الوجود هو بعینه عقل لذاته و عاقل فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته فعقله لذاته عقل لجمیع ما سواه و عقل لذاته مقدّم علی وجود جمیع ما سواه فعقله لجمیع ما سواه سابق علی جمیع ما سواه».

(اسفار ج۳ ص ۲۰ ، ۲۲ ، ۵۶ - ج۱ ص۱۶۶

مبدأ و معاد صدرا ص ۲۹ - شواهد الربوبیة ص ۳۲ - مشاعر ص ۷۳)

بسیط خارجی - معانی متعدد گاه موجود بوجود واحدند که بسیط خارجی نامیده‌میشوند مانندسوادوبیاض و گاه موجود بوجودات متعددند که مرکب خارجی نامیده میشوند مانند،ماهیت حیوان و بسائط غیرحیهٔ خارجی که سه‌اند هیولی ، صوت واعراض .

(اسفار ج۳ ص ۵۵ ، ۱۳۷)

البسیط لایصدر عنه بالذات الا فعل واحد - حکماء اشراق این قاعده را بمنظور اثبات تعدد و تکثر قوی مستند قرار داده‌اند باین بیان که گویند : قوی بسائطاند و از موجود بسیط صادر نمیشود مگر امر واحدی وبنابراین قوت واحده بالذات وبالقصد الاول نتواند که منشأ افعال متعدده باشد واگر هم منشأ افعال متکثره و متعدده شود بالعرض و بالقصد الثانی است .

صدرا گوید : این قاعده فقط در واحد حقیقی جاری است که مستند برای اثبات وجود متوسطات است و قوی من کل الوجوه بسیط نمی‌باشند . (اسفار ج٤ ص ۱۳)

البسیط لا یکون فاعلا ولا قابلا - باتوجه ببیانات فوق این‌اصل که بسیط نمیتواند هم‌قابل وهم‌فاعل باشد معلوم گردید زیرا اعتبار فاعلیت غیر ازاعتبار قابلیت است اول مفید است و دوم مستفید و امر بسیط از جهت واحدة نتواند هم‌مفید باشد وهم‌مستفید رجوع به قاعدهٔ الواحد و (اسفار ج۱ ص۱۵۳ - شرح حکمةالعین ص ۱۱۵) شود .

بصر - قوت باصره قوتی است مترتب درملتقای دوعصب مجوف که محل ابصاراست یعنی واسطه درابصار است وبوسیله آن ابصار حاصل میشود « والبصرقوة مترتبة فی العصبة المجوفة مدرکة لماتقابل العین بتوسط جرم شفاف لابخروج شعاع تلاقی المبصرات » .

(ش ص ٤٥٤ - دستور ج ۱ ص ۲۵۰ - اسفار ج٤ ص ٤۳ ، ٤۵)

بعث - بعث یعنی برانگیخته شدن و برخاستن از خواب وبیدار شدن وفرستادن و تهییج شدن ووادار کردن برکاری ویوم‌البعث یعنی روزیکه مردگان زنده شوند واز خواب بیدار وازقبر بپا ایستند .

کلمهٔ بعث وحشرومعادبیك معنی آمده است وحشرعبارت ازحشراموات بعدازمرگ میباشد واختلافات و عقایدی که درمورد معاد هست در محل خود بطور خلاصه شرح داده میشود اکنون بطور اجمال اقوال وعقایدیکه

درمورد حشر اموات بعد از مرگ اظهار شده بطریق زیرمیشماریم .

الف ـ قول باینکه معادوحشر جسمانی است .

ب ـ قول باینکه معاد و حشر روحانی است که نظر اکثر فلاسفه است که میگویند معادمتوقف برقیامت بمعنای خاص نزدمتشرعه نیست بلکه نفوس ناطقه بعد از تلاشی ابدان بعالم مجردات باز گشت میکنند .

ج ـ قول بتناسخ ارواح که ازقدیم ترین ایام بصور واشکال مختلف اظهار شده است .

د ـ قول بانتقال نفوس بمجردات عقلی ونفسی وبالاخره عالم ماوراء طبیعت .

(دستور ج۱ ص ۲۵۱)

صدرا گویند : بعث عبارت از خروج نفس است ازهیآت محیطهٔ بآن چنانکه جنین ازقرارمکین خارج شود او گوید وقبر حقیقی عبارت ازانغماس نفس وانحصار آنست بعد از موت بدن در آن هیآت مکتنفهٔ بآن و نفس مابین موت وبعث بمنزلهٔ جنین است ویا بمنزلهٔ نائم است که قوای او قدرت ادراك مدرکات آخرت را ندارد وموقعیکه حشروقیامت برپا شد انسان از میان آن انغمار برانگیخته میشود ودراین صورت یا بطور مطلق حروآزاد میگردد ویا مقبوض واسیر زاجرات وقاسرات است . (اسفار ج۴ ص ۱۵۹)

بعد ـ مراد از بعد هرنوع امتداداست اعم از آنکه بتوان امتداد دیگری در آن فرض کرد یانه قسم دوم مانند خطوط قسم اول مانند سطح وجسم و بالاخره مطلق امتدادات ثلثة یعنی طول وعرض وعمق را بعد میگویند .

بعد نزد متکلمان و عدهٔ از فلاسفه که قائل به نفی مقدارند عبارت از امتداد موهوم است ونزداکثر فلاسفه که قائل بوجودمقدارند عبارت از امتداد موجود است و نزد حکمائی که قائل بوجود خلاء میباشند بعد بردو نوع ست یکی امتداد قائم بجسم تعلیمی و دیگر امتداد مجرد از ماده که قائم بنفس است بنحویکه اگر جسمی شاغل آن نباشد خلاء خواهد بود .

اما حکمائیکه وجود خلأ را محال میدانند بعد مجرد را منکرند و گویند: بعد عبارت از امتداد قائم بجسم است اما تعریف بعد موهوم که عقیدهٔ متکلمان است عبارت از امتداد موهوم مفروض درجسم است .

(ازشفا ج۱ ص ۱۱۷ ـ دستور ج۱ ص ۲۵۲)

« وعلی المذهبین فی الخلأ هل وراء العالم خلأ لایتناهی حتی یلزم وراء العالم بعدٌ غیر

متناه ام لاخلاً موجود الاالقدر الذی فیه العالم ولیس وراه لاخلاً ولاملاً وعلی التقدیر الاخیر هل یجوز خلوالشیء من هذا القدرعن الجسم حتی یوجد فی العالم جسمان لایتماسان ولایوجد فیمابینهما جسم یماسهما وهذا النوع من الخلاً هوالمسمی بالبعدالمفطور والقائلون به اصحاب الخلاً اولایجوزحتی لایکون فی العالم جسمان لایتماسان ولایکون ما بینهما ما یماسهما » .

(ش ص ۲۴۳)

« واذا علمت ان الجسم لیس فیه مایزید علی المقدار فلایمکن ان یکون مابین الاجسام خالیاً ای بعداً مفطوراً سواء اعتقد انه عدم اوامتداد » .

(ش ص ۲۴۴)

بعد مفطور - چنانکه در کلمهٔ مکان توضیح داده میشود کسانیکه قائل بوجود خلاء میباشند گویند مکان عبارت ازفواصل بین اجسام است و آنرا بعد مفطور مینامند .

(دستور ج ۱ ص ۳۳ - ش ص ۲۴۴) و رجوع به بعد شود .

بعدیت - بعدیت مقابل قبلیت است و معادل باتأخر است .

بعدیت انفکاکی - این اصطلاح را میرداماد بکار برده است ومراد تأخر از متن واقع وحاق اعیان است . (قبسات ص ۲۲۱)

بعدیت مکممه - مراد بعدیت و تأخر بالزمان است درمقابل بعدیت وتأخر بالذات .

بعید - این اصطلاح عرفانی است و بعید بمعنی دورومقابل قریب است و کسی را گویند که پرتو نور وجود بدو نرسیده باشد و درظلمت عدمیت مانده وازعلم بعین نیامده و بالاخره بعید حقیقی آنست که از هست که وجود است دور باشد و افاضهٔ نور وجود از خزائن جود بر او نشده باشد .

(شرح گلشن ص ۴۱۳)

بقاء اکوان - محققان فلاسفه ومتکلمان گویند موجودات ممکنه همانطور که درحدوث احتیاج بعلت دارند دربقاء نیزمحتاج بعلت اند. بعضی دیگرازمتکلمان گویند موجودات ممکنه فقط در حدوث احتیاج بعلت دارند و دربقاء نیازی بعلت ندارند و اینان را پیروان بقاء اکوان مینامند از جهت آنکه میگویند موجودات بعد ازحادث شدن بدون تأثیرعلت مبقیه باقی هستند و احتیاجی بعلت مبقیه ندارند .

(دستور ج ۱ ص ۲۶۵ - شفا ج ۱ ص ۱۰۹)

بقاء بالله - این اصطلاح عرفانی است وازمدارج عالیه سیرالی الله است که سیر الهی وقتی منتهی شود که وجود خودرا ازماسوی الله

قطع کند و سیر فی الله آنگاه محقق شود که بنده‌را بعد ازفنای مطلق وجودی وذاتی‌مطهر ازلوث حدثان ارزانی دارد و بالجمله در بقاء بالله مراتب بسیار است بعضی متحقق باکثر صفات الهی شوند وبعضی باقل وبالاخره بقاء بالله عبارت ازفناء فی‌الله است .

(از نفحات ص ۵ - شرح منازل ص ۲۱۶ - شرح گلشن ص ۲۲)

بقاء روح - مراد بقاء ارواح‌است بعد ازمرگ بدن وتلاشی آن .

(تفسیر ص ۱۵۷۸) و رجوع شود به نفس و روح وحشرومعاد .

بلاء - این اصطلاح عرفانی است و مراد ازبلاء امتحان دوستان است بانواع بلاها که هرچند بلاء بربنده قوت پیدا کند قرب زیادت‌شود وبلاء لباس اولیاء است‌وغذاءانبیاء.

(لمع ص ۳۵۳)

بله - این اصطلاح اخلاقی‌است وطرف تفریط است درحکمت وعبارت ازتعطیل این قوت بود باراده نه ازروی خلقت و بالجمله طرف تفریط حکمت را بله گویند .

(اخلاق ناصری ص ۸۳)

بواده - این اصطلاح عرفانی است و آنچه ازعالم‌غیب بقلب رسد خواه موجب فرج باشد وخواه سبب اندوه بواده گویند . رجوع به بادی شود .

بون - این‌اصطلاح عرفانی‌است وبون یعنی‌بینونت و کون وبون درعلم توحید باین معنی است که موقعیت موحّدان در اشیاء چنانست که‌کون ووجودآنها طوری است که گویا بینونت وجدائی دارند ازاشیاء و درعین حال‌گویا جدا نباشند . وجود آنها در اشیاء باشخاص آنهااست وجدائی آنها ازاشیاءباسرار آنها است . واین است معنی کون وبون .

(لمع ص ۳۵۶)

بیت‌الحرام - این‌اصطلاح عرفانی‌است وکنایت از قلب انسان کامل است که حرام است برسوای محبوب .

(اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ۱۸)

بیت الحکمة - این اصطلاح عرفانی است و عبارت از قلبی است که اخلاص براو غالب باشد .

(اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ۱۸)

بیت‌المقدس - این اصطلاح عرفانی است وعبارت ازقلب طاهرازتعلق بغیراست .

(کشاف ج ۲ ص ۱۵۵٤)

بیطوریقا - این کلمهٔ یونانی الاصل بوده وبمعنی شعر است وصناعت شعر که یکی

ازصناعات خمس است وملکهٔ باشد که باحصول برایقاع تخیلاتی که مبادی انفعالاتی مخصوص باشد بروجه مطلوب قادر باشد و اطلاق اسم شعردرعرف قدما برمعنی دیگر بوده ودرعرف متأخران برمعنی دیگر است وتعریف جامع آن این است که شعر کلامیست مخیل مؤلف ازاقوالی موزون متساوی مقفی وفائدهٔ آن تقبیح وتحسین و کوچك نمودن امری بزرگ وبزرگ نمودن امری حقیراست .

(اساس‌الاقتباس ص ۵۸۷)

بیضاء ـ عرفا ازعقل اول تعبیر به بیضاء کرده‌اند ومیگویند اولین صادرومنفصل ازسواد غیب عقل اول است و دیگر آنکه عقل اول اولین موجوداست ووجود بیاض است درمقابل عدم که سواد است .

(ازتعریفات سید شریف ص ۳۳)

بیعت ـ این اصطلاح عرفانی است و عبارت از تسلیم مرید است به شیخ کامل که وظائف و دستورات شیخ را بطور کامل اجرا کند . رجوع بـه فرهنگ مصطلحات عرفا تألیف نگارنده شود .

ت

تالی ـ کلمهٔ تالی اصطلاح منطقی است وبمعنی متأخر ازچیزی است وازتلواست بمعنی تأخر وازاین جهت جملهٔ جزائیه را تالی شرط گویند. (دستور ج۱ ص ۲۶۷)

« والقضية التی هی ابسط القضايـا هی الحملية وهی قضية حكم فيها بان احد الشيئين هوالآخر .. و قد يحصل من القضيتين قضية واحدة بان يخرج كل واحد منهما عن كونها قضية ويربط بينهما فان كان الربط بلزوم يسمی شرطية متصلة كقولهم ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ، وما اقترن بها حرف الشرط من جزئيهما كان و كلما .. يسمی المقدم وما اقترن به حرف الجزاء وهو الفاء يسمی التالی» كه در قضيه شرطيهٔ متصله جزء اول را مقدم وجزء دوم را تالی نامند.

(ش ص ۶۶ و رجوع شود بـه اساس الاقتباس ص ۷۰)

تام ـ کلمهٔ تام در مقابل ناقص است و یکی از اضافات است موجود تام عبارت از موجودی است که تمام آنچه شایسته وممکن است بـرای آن حاصل گردد بالفعل آن را حاصل باشد وآنرا کامل هم گویند.

این لفظ برامور ودرموارد متعدد اطلاق شده است چنانکه گویند عدد تام ، مقدارتام ، تام‌القوة، تام‌الحس ، تام‌العلم، وفوق التام که تمام کمالات ممکنة الحصول حاصل برای آن میباشد وفوق اوتمامی نمی‌باشد ذات حق‌تعالی است که تام‌الحقیقة هم گویند که کامل الذات بوده وغیرمتناهی است ازلحاظ شدت وقوت و عدت ومدت. (اسفار ج۳ ص۷۹)

در مباحث مشرقیه است که تام چیزی است که تمام کمالات شیء بالفعل اورا حاصل بود وبعضی گفته‌اند که علاوه وجودو کمالات اوازخودش باشد نه ازغیرش.

(ازمباحث المشرقیه ص ۴۵ و رجوع شود به تفسیر ص ۱۲۹)

شیخ‌الرئیس گوید: کلمهٔ تام ابتداء در مورد اعدادبکار برده میشده‌است چنانکه گفته

میشده‌است فلان شخص تام‌الاعضاء است یعنی تعداد اعضاء او باندازه‌ایست که‌باید باشد وبعد در اشیاء ذو کمیت بکار رفته است چنانکه گفته میشده است که فلان ازلحاظ قامت تام است وبعد در کیفیات هم بکار برده شده‌است چنانکه گفته میشده‌است که فلان تام است از لحاظ وجاهت وبعداً برامورى اطلاق شده‌است که دارای مزیتی برمشابه خودباشد ویاکامل الوجود باشد تا شیء دیگر بطوریکه دیگران ازلحاظ وجود نیازمند بدوباشند .

(ازشفا ج۲ ص ۴۷۹)

تام الوجود - یعنی‌موجودیکه ازلحاظ صفات وجودی کامل‌باشد وحالت انتظاری در آن نباشد .

(ازشفا ج۱ ص۱۲۸ - ج۲ ص۵۸۷ واسفار ج۲ ص ۱۱۱)

تأثر - تأثرقبول اثراست وآن کیفیتی است که موجودات طبعیة از یکدیگر حاصل میکنند وبعبارت دیگر انفعالات خاصی که هریك‌ازموجودات‌دراثر فعل‌دریکدیگر حاصل میکنند تأثر میگویند وبنابراین تأثر عبارت ازکیفیت حاصلهٔ ازفعل‌وانفعال موجودات در یکدیگرمیباشد وشرط است که میان مؤثر و متأثر مغایرت بـاشد ولو بحسب اعتبار زیرا هیچ چیزی از آن جهت که مؤثر است بعینـه متأثر نیست‌بلکه جهت مؤثریت آن‌غیرازجهت متأثریت آن میباشد وشرط دیگرقابلیت محل است برای قبول اثر یعنی مستعد باستعداد انفعالی باشد بنابراین مجردات مانندعقول و نفوس مؤثرند نه متأثر زیرا حالت انتظار و استعدادی ندارند .   (اسفار ج۲ ص۷۶)

تأثیر - تأثیر یعنی اثر گذاردن و آن فعل باشد که ازاثر کننده اندراثر پذیرنده حاصل شود واثر پذیرفتن بدل شدن حال اثر پذیر باشد وحال یا از طبیعت باشد یا بیرون ازطبیعت باشد .

(از رسائل فلسفیه زکریای رازی ص ۱۰۹)

تأثیر تجددی - این اصطلاح در کلمات صدرالدین زیاد بکار رفته است و مراد حرکت جوهریه است .

تأثیر تجددی درمقابل تأثیرابداعی‌است وچنانکه درمقولهٔ ان‌یفعل گفته شد صدرا فعل را عبارت ازتأثیر تجددی میداند .

تأثیر تجددی درامورجسمانی وتأثیرات اجسام است دریکدیگر وعبارت از تحریکات و تأثیرات جسمانی است در مواد جسمانی برخلاف تأثیرات ابداعی که تأثیر ذات حق و عقول مفارقه است در معلولات و مبدعات

خود. (ازاسفار ج۲ ص ۷۱ و ۷٦)

تاخر - تأخر درمقابل تقـدم است و اقسام تقدم‌را در کلمهٔ تقدم شرح خواهیم‌داد.

(دستور ج۱ ص۲٦۷)

تاخر انفکاکی - مراداز اصطلاح تأخر انفکاکی نوع تأخری‌است که متقدم ومتأخر بایکدیگر در موضوع معینی جمع نشونـد برخلاف تأخر بالطبع که متأخرومتقدم باهم جمع میشوند باین نوع تأخر تأخر مطلق و تخلف صریح ومسبوقیت غیرمتکمم هم‌اطلاق شده است.

تأخر عالم وجود را ازذات حق بتأخر انفکاکی میدانند.

(از شرح منظومه ص ۸۳ و رجوع به قبسات شود).

تألف - تألف یعنی الفت وانس والتیام یافتن این اصطلاح اخلاقی و عرفانی است و ازجملهٔ اخلاق کریمه تودّد وتألف است.

(ازمصباح‌الهدایة ص ۳٦۳)

تأله - تأله یعنی‌متوغل شدن درحکمت الهی وذوقی‌وپیروان فلسفهٔ الهی وحکیم‌الهی وآنکـه فلسفهٔ خودرا برمبنای وجود حقیقی والـه گذارد و بالاخره کسی که درفلسفه راه ذوق و کشف وشهودرا پیشه خود کند.

« لان الحکیم اما ان یکون متوغلا فی التأله والبحث ای فی الحکمة الذوقیـة والبحثیة .. احدهما حکیم الهی متوغل فی التألـه عدیم البحث و هذا کاکثر الانبیاء والاولیاء .. وثانیهما حکیم بحاث عدیم التأله وثالهما حکیم الهی متوغل فی التأله والبحث و .. فالحکیم المتوغل فی التأله عدیم البحث وهوخلیفة الله ».

وبالاخره متأله کسی است که حقایق‌را از ناحیهٔ اله وروحانیات دریابد و بدو اشراق شود. (ازش ص۲۳ - ۲٤)

تباین - این‌اصطلاح منطقی‌است ویکی ازنسب چهارگانه میان کلیات است میان دو مفهوم کلی اگرهیچ وجه تصادقی نباشد باین معنی که مصادیق‌هریك غیرازمصادیق دیگری باشد ودر هیچ مورد بایکدیگرجمع نگردند نسبت میان آندورا نسبت تباین وآندو را متباینان خوانند مانند نسبت میان انسان و جماد از آن جهت که بطور کلی میان آندو مباینت وجدائی‌است وهر گاه در بعضی‌ازموارد توافق کنند چنانکه درعموم‌وخصوص من‌وجه تباین جزئی باشد مانند نسبت میان حیوان و سیاهی.

(ازدستور ج۱ص۲۷۰) ورجوع به‌متساویان‌شود

تبتل - این اصطلاح عرفانی است و عبارت از انقطاع از خلق و توجه بسوی حق است. (ازشرح منازل ص۵۲)

تتالی - تتالی یعنی پی درپی ومتتالیان «هما الذان لیس بین اولیهما و ثانیهما شیٔ من جنسهما مثل البیوت المتتالیة».

(شفا ج۱ ص ۸۲)

تجاویف - این اصطلاح از مختصات فلسفهٔ اسلامی‌مشوب باعرفان‌است. درتعریف تجاویف آمده است که موجودات ممکنه در هرمرتبهٔ که باشند ولودرمرتبهٔ کمال وجودی خود بازهم مرکب از وجود و ماهیت‌اند و متحصل ولامتحصل‌اند و جنبهٔ نقص و فقر و احتیاج آنها بحال خود باقی است و احتیاج بمکمل ومتمم دارندومخلوط باعدم‌وظلمت‌اند وفقط یك ذات است که درمرتبت فوق تمام و کمال است و مخلوط باظلمت و عدم نبوده و مرکب از دوامر متحصل ولامتحصل نیست ووجودمحض‌است وصمد است وبقیه ممکنات اجوف‌اند یعنی وجود محض نیستند ومرکب ازامری متحصل ولامتحصل‌اند ومشوب باظلمت واعدامند.

(ازاسفار ج۳ ص ۷۹) ورجوع باجوف شود

تجربه - رجوع باستقراء شود.

تجرید - این اصطلاح را هم حکماء وهم عرفا بکار برده‌اند.

باباافضل گوید: تجرید عبارت است ازآنکه یك یك چیزهارا ازخود جدا میکند و می‌بیند که هیچ یك حقیقت او نیست بلکه اگرازآن‌اوست غیراوست تاچون همه عوارض و غشاوات رفع کند و به‌بیند که اگر چیزی بازمانده است بی‌هیچ حالی و وضعی که‌آن چیزاست که حقیقت ذات‌اوست وهمه‌چیزها بوی قائم‌وثابت بوند وچون هیچ چیز نمانده است جز آن چیز پس اوبچیز دیگرقائم نبود وبخودقائم‌بود ووجودش ازخود بود وفنا براو روا نبود. (مصنفات باباافضل)

وبالاخره تجرید نزد اهل نظر عبارت ازتحلیل وجدا کردن امور و اجزاء و ضمائم واوصاف موجودات ازیکدیگراست بطوریکه هریك جداگانه موردلحاظ قرار گیردو بمعنای انتزاع صور موجودات و ملحوظ کردن آنها است بنحویکه مجردازماده باشند واغلب بمعنی انتزاع صور مجرده آمده است.

(اسفار ج۱ ص ۳۱۴ وج۴ ص ۱۲۱ - دستور ج۱ ص ۳۷۵)

و دیگر بمعنی تجزیه وتحلیل عقلی آمده است وصوراشیاء بتجرید درذهن مرتسم

شوند . (ازشفا ج۱ ص ۲۹۵)

ونزد صوفیان عبارت‌ازعاری شدن بنده است ازقیود مادی وحجب ظلمانی و انصراف ازماسوی‌الله وتوجه بذات احدیّت .

و بالاخره تجرید نزد عرفا آنست که ظاهراوبرهنه باشد از اعراض دنیوی وچیزی درملك‌وی نباشد وباطن‌او برهنه‌باشد ازاعواض یعنی‌برترك دنیا ازخداوند چیزی طلب‌نکند از عوارض دنیـا چیزی نگیرد وبرترك آنهم عوض‌نخواهدنه‌دردنیاو نه درعقبی بلکه‌ترك‌دنیا ازآن جهت کند که‌بداند مال دنیارادرمقابل عبادت‌خداارزشی نیست. (ازشرح تعرف ج٤ص۱۷)

صدرالدین شیرازی گوید: معنی‌فلسفی آن که عبارت ازحذف بعضی ازصفات وضمائم وابقاءِ بعضی دیگر ازصفات باشد تعریف‌خوبی نیست وبلکه تجرید عبارت‌ازنقل چیزی‌است از وجود مادی بوجود عقلی بواسطۀ نقل آن اولا بحس وبعدبخیال وبعد به عقل وبنا براین تجرید شیء درعین مادی بودن‌آن ممکن نیست وحذف صفتی یاصفاتی ازامور مادی در عین آنکه درماده‌باشند ممکن نمیباشد وآنچه مجرد وعاری ازصفت یا صفات میشود صورت آن شیء است که درقوای مدرکۀ انسان‌است که نقل او بحس تااندازۀ اورا مجرد می کند ونقل آن بخیال باندازۀ زیادتری مجرد کند وبوهم زیادتر و درعقل کلا مجرد میشود پس تجرید ومجرد بودن هرچیزی در مواطن مختلف مدارك ومشاعرفرق میکند .

(ازاسفار ج۱ ص ۳٤۱ ، ۳۰۷ و ج٤ ص۱۲۱)

تجرد ـ این اصطلاح عرفانی‌است ودر تعریف‌آن گویند تجردخودرا ازعلائق دنیوی مبرا کردن است تـا آماده شود برای شهود حقایق . (ازشرح کلمات باباطاهر ص۲۲۲)

تجسم اعمال ـ این اصطلاح اساس مذهبی دارد که شرایع و مذاهب درباب اصول عقاید مطرح کرده‌اند و خواسته‌اند مسألـه چگونگی لذّت و الم اخروی و عذاب قبر و میزان وحساب ونشرصحف‌را درروزقیامت که شرایع بدان نازل شده‌اند بدانند .

این‌مسأله ازنظرعلماء علم کلام جوری مورد بحث قرار گرفته و ازنظر متعبدین به مذاهب طوری دیگر وبالاخره فلاسفۀ اسلامی نیز سعی کرده‌اند مسأله را طوری حل‌کنند که بااصول وقواعد عقلی وفق داده و منافات نداشته باشد .

خلاصۀ کلام آنکه درروزقیامت اعمال هر کس نصب‌العین او شده وبصور قبائح و یا زیبانمودارمیشود «یوم‌یشهد علیهم‌ارجلهم و..»

وزشت کاران و نیکو کاران هریك نتیجهٔ عمل خودرا که در دنیا انجام داده‌اند به بینند.

این مسأله را اخوان الصفا نیز مورد توجه و بحث قرار داده‌اند چنانکه در قیامت ومعاد وحشر بیاید.

صدرا این مسأله را بنحو خاصی مورد بررسی وتوجه قرارداده و گوید شکی نیست که هر عملی را اثری‌است در نفس واثری‌است درخارج ونفس انسان درمقابل اعمال و رفتار خود متأثرمیشود وهمانطور که اعمال ورفتار هر کس را درخارج آثار وجودی خاص است درنفس نیز اثری میگذارد که مجموعهٔ ملکات وفضائل ورذائل نفسانی‌محصول اعمال ورفتار و بالجمله اکتسابات انسان است و هریك از ملکات نفسانی را ظهوری است در هریك از مواطن وقوابل وهرصفت‌جسمانی ویاروحانی درمقام مفارقت ومجاورت باقابلی‌اثری در آن قابل‌میگذاردو نحوهٔ اثر آن درهریك ازمواطن وقوابل متفاوت است و همانطوریکه اعمال خارجی درنفس اثرمیگذارند ملکات نفسانی نیز درخارج اثر میکنند وآثاری از فضائل و رذائل نفسانی در خارج حاصل میشود مثلا غضب، کبر، عجب، حقد وغیره که از کیفیات و امور نفسانی هستند آثاری از آنها در خارج ظاهرمیشود.

یکی از مواطن موطن آخرت است و نشأت اخروی است وبعیدنیست که مثلا غضب که یکی از ملکات و صفات نفسانی است در نشأت آخرت بصورت نارمحرقه مجسم شود و صاحب آنرا بسوزاند که فرمودند «الدنیا مزرعة الاخرة» و همین طور، جود، علم و سایر صفات که از کیفیات نفسانی‌اند بصورت سلسبیل درآیند وآکل مال یتیم‌ظلماً درنشأت آخرت بصورت آتش دربطون خورندگان آن درآید وآنهارابسوزاند وبالاخره ملکات‌فاضله ورذائل که ازمکتسبات نفسانی است و ازآثار و اعمال انسان است درنشأت دنیوی بعینه در نشآت دیگرمجسم‌شوند ونتیجه عمل هر کس بدین طریق برای اونمودار شود.

(مبدأ و معاد صدرا ص ۳۴۳ ـ رساله عرشیه ضمیمهٔ مشاعر ص ۱۹۵)

تجلی ـ این اصطلاح براساس‌حکمت ذوقی اشراقی وفلسفه افلاطونیان اخیر و عرفان اسلامی است که بعداً فلاسفهٔ اسلام مورد استفاده قرار داده ودرچگونگی پیدایش جهان بکار برده‌اند.

انکشاف حقایق انوار غیب را برای قلوب صافیه تجلی مینامند.

تجلی بردو قسم است یکی تجلی ذاتی که مبدأ انکشاف حقایق غیبی است از وراء حجاب و دیگر تجلی صفاتی است که مبدأ و منشأ آن صفات واسماء وحجب نوری است.

(تعریفات میرسیدشریف ص ۳۵)

صدرا گوید: حق تعالی را تجلی واحدی است بر اشیاء و ظهور واحدی است برممکنات واین ظهور براشیاء بعینه ظهور وتجلی دوم حق است برذات خود در مرتبت افعال زیرا که ذات حق ازجهت نهایت تمامیت و فرط کمال خود افاضه میکند از ذات خود که عبارت ازظهوردوم باشد برنفس خود وروا نباشد که ظهور اول عین ظهور دوم باشد زیرا ظهور دوم تابع ظهور اول است و ظهور دوم عبارت از نزول وجود واجبی است در مراتب افعال که بنام افاضه ونفس رحمانی وعلیت وتأثیر ومحبت افعالیه ومبدأ تکثر اسماء وصفات است.

تجلی اول بروز و ظهور اشیاء است و تجلی دوم تطور وتکثر آنها است واگر دقت شود یك تجلی وظهوراست که منحل بدوتجلی وظهور میگردد.

جمیع ماهیات وممکنات مرائی وجود حق اند ومجالی حقیقت مقدسه‌اند و برحسب بعد وقرب بذات واجب نموداری آنان متفاوت است. «ان یلحق تجلیاً واحداً علی الاشیاء و ظهوراً واحداً علی الممکنات و هذا الظهور علی الاشیاء هو بعینه ظهور الثانی علی نفسه فی مرتبة الافعال فانه سبحانه لغایة تمامیته وفرط کمال فضل ذاته من ذاته... وهذاالظهور الثانی لذاته علی نفسه لایمکن ان یکون مثل ظهوره الاول». (اسفارج۱ص۱۹۹و۲۰۱)

کاشانی گوید: ازفیض ذاتی حق تعالی تعبیر به تجلی ساری درحقایق ممکنات شده است که عبارت از امداد الهی است که مقتضی قوام عالم است ووجود منبسط است.

و گفته شده است که تجلی تأثیر انوار حق است بحکم اقبال بردل مقبلان که بدان شایسته آن شوند.

(از مصباح الهدایة ص ۵ ـ کشف المحجوب ص ۶۴۰)

تجلیات الهی ـ تجلیات الهی عبارت از موجودات عالم وجودند که مظهر صفات متکثرهٔ حق اند چه آنکه فیض حق مانند آب روان است وموجودات مانند نهری و هرجزئی از اجزاء نهر که تعیین کنی آبی که در او باشد غیر از آبی است که «آن» سابق در آن بوده‌است و غیر آبی است که «آن» لاحق در آن خواهد بود و فیض حق را تعطیل نباشد و همواره

موجودات عالم ازفیوضات دائمه اوبرخوردار ومستفیض به فیض دائم التجلی اویند ودرمقام ترقی از مقامی بمقامی بالاترند و هر آنی را اقتضائی‌است که‌برحسب آن مستفیض گردند.
(ازمصباح الهدایة ص ۳۳ و رجوع به شرح قیصری برفصوص ص ۲۲ شود)

تجلی اول - تجلی‌اول عبارت ازتجلی ذاتی است وآن حضرت احدیت بود.
(اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ٦٤) و رجوع به تجلی شود

تجلی ثانی - تجلی ثانی عبارت از ظهور اوست در اعیان ممکنات که شئون ذات حق‌اند وتجلی ثالث تجلی‌شهودی میباشد که لدی الفتح حاصل میشود.
(ازمصباح‌الانس ص ۷۵ ورجوع به‌تجلی‌شود)

تجلی جلالی - تجلی‌جلالی آنست که موجب قهر وغضب و بعـد باشد و هرجمالی مستلزم جلالی است و درپس پرده هرجلالی جمالی است زیرا که جلال احتجاب حق‌است بحجاب عزت و کبریائی تـا هیچ کس اورا بحقیقت و هویت چنانکـه هست نشناسد و جمالی تجلی حق است بوجه و حقیقت خود ازبرای ذات خود پس جمال مطلق را جلالی باشد و آن قهاریت حق است برجمیع اشیاء بافناء در تجلی وجه مطلق واین مرتبت علو جمال است.
(شرح گلشن راز ص۵۵۲)

تجلی جمالی - تجلی جمالی آنستکه مستلزم لطف و رحمت و قرب باشد رجوع به تجلی جلالی شود.

تجلی خاص - لاهیجانی گوید: تجلی ظهور بردونوع‌است یکی عام ودیگری خاص عام را تجلی رحمانی مینامند که افاضهٔ وجود «مع مایتبع من الکمالات» برتمامت موجودات فرموده ودراین تجلی‌همهٔ موجودات مساویند وهردوعالم را که عبارت ازغیب وشهادت دنیا و عقبی باشد بدین تجلی بانوار وجود روشن ساخته.

وتجلی دوم که تجلی خاص‌است تجلی رحیمی است کـه فیضان کمالات معنویـه برمؤمنان وصدیقان و ارباب قلوب میفرمایند واین تجلی را تعبیر بفیض نموده‌اند.
(شرح گلشن‌رازص٤ ورجوع به مصباح‌الهدایة ص ۹۸ شود)

تجلی شهودی - تجلی شهودی ظهور وجود حق است که مسمی است باسم النور و آن ظهور نفس الرحمن است.
(اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ٦۵)

تجلی عام - رجوع‌شود به‌تجلی‌خاص.

تجوهر - کلمهٔ تجوهر که در عبارات فلاسفهٔ اخیر اسلامی دیـده میشود بمعنای جوهریت وحقیقت‌جوهری‌اشیاءاست چنانکه میگویند تجوهر اشیاء واراده میکنند ذاتیات و حقایق جوهری اشیاء را و درحقیقت آنچه جوهریت جوهر بدان بستگی دارد رجوع شود به تقدم به تجوهر وجوهر .

تحرک -رجوع بتحریك‌و(تهافت‌التهافت ص ۴۸۱ وتفسیر ص ۱۲۲٤ شود)

تحریك - تحریك یعنی جنبش و حرکت کردن‌درمباحث‌مشرقیه‌آرد: که‌بعضی گمان برند تحریك عبارت از نسبت حرکت است بفاعل و تحرك عبارت ازنسبت حرکت است به منفعل و این گمان باطل است بلکه تحریك نسبت فاعل است به حرکت و تحرك نسبت منفعل است بحرکت .

(ازمباحث ص ٦۳۸) ورجوع شود به تفسیر ص ۱۵۹۹ شود

تحفظ - کلمهٔ تحفظ اصطلاح فلسفی واخلاقی است ویکی ازانواع فضائل است که تحت حکمت است .

خواجه‌طوسی گوید : واما تحفظ وسط بود میان عنایتی زایـد بضبط آنچه ضبطش بیفائده بود و میان غفلتی از استثبات صور که مؤدی بود باعراض ازآنچه حفظش مهم باشد و یا آن بود که صورتهائی را که عقل یا وهم بقوت تفکر یا تخیل ملخص و مستخلص گردانیده باشد نیك نگاه دارد وضبط کند .

(اخلاق ناصری ص ۷۵ و ۸۵)

تحقق - تحقق یعنی صورت حقیقت بخود گرفتن ومتحقق ومتقرر در خارج شدن وواقعیت داشتن و دراصطلاح عرفا عبارت از تکلف عبد است برای کشف حقیقت و ظهور حق است درصور اسمائیه تاآنکه بنده حقایق را دریابد .

(از لمع ص ۳۲٦ - اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ٦۵) . رجوع به حقیقت وحق شود .

تحلیل - کلمهٔ‌تحلیل درمقابل‌ترکیب است رجوع به ترکیب شود .

تحلیل عقلی - تجزیه عقلی را تحلیل عقلی نامیده‌اند و اجزاء عقلی یعنی همان اجزاء تحلیلی که بتعمل وتجزیهٔ عقلی‌حاصل میشود رجوع شود .باجزاء عقلی و حدی و تحلیلی کمی ومقداری وجوهروجنس وفصل.

تحلی - این اصطلاح عرفانی است و عبارت ازمتحلی‌شدن عبد است بلباس صدیقین وصلحاء باقوال واعمال وافعال ومشتبه شدن

بروحانیات در کسب محامد وفضائل .

(از کشف المحجوب ص ٥٠٤)

تحلیه - تحلیه یکی از مراتب عقل عملی است رجوع شود به عقل وعقل عملی .

تحمل - این اصطلاح اخلاقی است و درتعریف آن آمده است : واما تحمل آن بود که نفس آلات بدنی را فرسوده گرداند در استعمال ازجهت اکتساب امور پسندیده .

(ازاخلاق ناصری ص ٧٦)

در اخلاق جلالی است : و اما تحمل ملکهٔ تکلف استعمال آلات بدنی است در اکتساب فضائل حمیده وشمائل پسندیده .

(ازاخلاق جلالی ص ٦٣)

تخصیص - کلمهٔ تخصیص یعنی امری را بچیزی مخصوص گردانیدن و عامّی را محدود گردانیدن وصفتی را ویژه‌شیء یااشیائی قرار دادن و درمقابل تعمیم است و آن عبارت از تمیز چیزی است یا ازمثل خود و یا ازضد خود « فان التخصیص الذی الزمته الفلاسفة غیرالتخصیص الذی ارادته الاشعریة وذلك ان التخصیص الذی تریده الاشعریة انما هوتمیز الشیء اما من مثلـه او من ضده من غیر ان یقتضی ذلك حکمة فی النفس الشیء » .

(ازتهافت‌التهافت ص ٤١٢)

تخلخل - تخلخل اصطلاحاً بمعنای ازدیاد حجم جسم است بدون آنکـه جسمی دیگر بآن ضمیمه شود وبعبارت دیگر تخلخل عبارت ازازدیاد حجم وتکاثف که مقابل آنست بمعنای نقصان درحجم است بدون آنکه درقسم اول یعنی تخلخل بجوهر آن چیزی افزوده ودرقسم دوم یعنی تکاثف چیزی ازجوهر آن کاسته شود .

بعضی‌میگویند تخلخل عبارت‌ازانبساط ماده است در کم وبعضی دیگر گویند : چون وجود خلأ محال‌است بنابراین‌تخلخل‌حقیقی هم محال است و آنچـه را تخلخل و تکاثف پندارند عبارت از دخول جسمی در تخلخل و خروج جسمی درتکاثف است .

قطب‌الدین گوید : « تخلخل یا تباعد اجسام‌باشد بعضی‌ازبعضی‌یا آنکه متخلخل‌شود میان اجزاء اجسامی ارق ازآن که مناسب‌آن اجزاء نباشد کل‌المناسبة یا زیادت مقدارجسم بود نه‌بانضیاف مادهٔ دیگرباوبل به جهت‌آنکه ماده را مقداری نیست درحد ذات خود » .

(درةالتاج جزء ٤ ازبخش ١ ص ٢٢ ورجوع شود به ش ص ٢١٣ - شفا ج٢ ص ٥٢٨،٤٠٧ وج١ ٣٦٩ ، ٢١٠ ، ١٨٢ ، ١٠٠ - اسفار ج٣ ص ٢٥ و ١٢٤ ودستور ج١ ص ٢٧٩)

وگاه تخلخل اطلاق بر انتفاش شود و آن عبارت از تباعد اجزاء و دخول اجزاء مباین درمیان فواصل اجزاء آن میباشد .

تخلی - این اصطلاح عرفانی است و عبارت از اعراض عبد است از اشغال مانعه که بنده را از توجه به حق بازدارد وبنده هر گاه دست ازدنیا خالی کند وارادت عقبی ازدل قطع گرداند و متابعت هوی ازسر خالی کند واز صحبت خلق اعراض کند خودرا تخلیه کرده باشد .

(از کشف المحجوب ص ٥٠٤ - رساله قشیریه ص ٣٩ - دستور ج١ ص ٢٨١)

تخلیه - تخلیه ویا تخلی یکی ازمراتب عقل عملی است واصطلاح عرفانی است وبمعنای اعراض ورو گردانیدن است ازآنچه انسان را ازخدا بازمیدارد ومنزه وپاك کردن نفس است از کلیهٔ رذائل و قیود مادی وآنچه انسان را ازروحانیات وتوجه بعالم قدسی منصرف کند.

(دستور ج١ ص ٢٨١)

وعبارت ازسقوط اراده واختیارعبداست درمقام اعتماد وتوکل .

(ازرساله قشیریه ص ٣٩)

تخیل - حرکت نفس را در محسوسات تخیل ودرمعقولات تفکر گویند .

قطب الدین گوید : « تخیل تجرید صورت منتزع ازماده بود تجریدی بیشتر چه خیال اورا ازماده فرا میگیرد بروجهی که محتاج نمیشود بوجود ماده بل که چون ماده باطل شود یاغایب شود صورت ثابت باشد دراو ولکن غیرمجرد ازلواحق مادی وازاین است که صور درخیال برحسب صورمحسوسه است ازتصدیری وتکیفی وو ضعی وهیچ فرق نیست میان ایشان الا عدم احتیاج بحضورماده لاغیر» .

(درة التاج جزء سوم از بخش اول ص ٨٦ و رجوع شود به دستور ج١ ص ٢٨١)

صدرا گوید: بعضی گمان کرده اندتخیل عبارت از حصول صور خیالیه است در اجزاء دماغ وحال آنکه صور متخیله مجردند مانند سایرصور ادراکیه ومادهٔ دماغیه حامل اشکال وصورمختلف نمیتواند باشد زیرا آن ماده در آن واحد نمیتواند حامل اشکال متناقض و متضادباشد وبلکه صورخیالیه منفعل الوجودند از عالم ماده و موطن آنها عالم خیال است رجوع شود بخیال و (اسفار ج٢ ص ٥٤ وج١ ص ٣١٦)

تداخل - تداخل یعنی در یکدیگر درآمدن ودرعرف حکما عبارت ازنفوذودخول اشیاء واجزاء دریکدیگر میباشد بنحویکه

دروضع وحجم متحد گردند و بعبارت دیگر داخل شدن چیزی است در چیز دیگر بدون آنکه بمدخول فیه ازلحاظ حجم ومقدارچیزی افزوده شود وبدیهی است که تداخل باین معنی درجواهرمحال است زیرا لازمهٔ وقوع وامکان این نوع تداخل این است که تمام جهان جسمانی دریك جزء جای گیرد وبحجم ومقدار آن افزوده نشود وچنین امری محال است . (دستور ج۱ ص۲۷۹ و۲۸۱ واسفار ج۲ص۱۰٤ وج۲ ص ۱۰۷)

واز لحاظ منطق تداخل اتفاق دو قضیه بود در موضوع و محمول ودیگر لواحق و عوارضی که یاد کرده آمد ودر کیفیت بااختلاف در کمیت یعنی یکی کلی بود ودیگری جزوی ولامحاله جزوی در کلی داخل بود واز وضع جزوی وضع کلی لازم آید ولکن این دخول ولزوم منعکس نشود .

(اساس الاقتباس ص ۹۷)

تدبیرمنزل - تدبیرمنزل یکی ازاقسام حکمت عملی است رجوع به حکمت عملی شود . (کشاف ص ٤٦٥)

تدلیس - این اصطلاح اخلاقی عرفانی است ودرلباس صلاح فساد کردن باشد ودرزیر جبهٔ عبادت شرك ورزیدن رجوع شود بفرهنگ مصطلحات عرفا تألیف نگارنده .

ترتب - ترتب یعنی پی درپی ودنبال هم ووابستگی امری برامری دیگر ولازم داشتن امری امری دیگررا .

هرسلسله که مراتب لاحق آن ازلحاظ وجودی وماهوی مترتب برمراتب سابق باشد ترتب مینامند چنانکه درعقول طولیه عقل لاحق مترتب برعقل سابق است ودر سلسلهٔ علل و معلول هرمعلولی مترتب برعلت خود میباشد رجوع شود به تسلسل .

تذکر - این اصطلاح هم اخلاقی و هم فلسفی وعرفانی است . تذکر بمعنای یادآوری است و دراصطلاح صوفیان ذکر خدا گفتن و بیاد خدا بودن وازخلق بریدن وبدو پیوستن است وآن برترازتفکراست .

(شرح منازل ص ١٦)

وازلحاظ اخلاقی یکی ازانواع فضائل تحت حکمت بود .

خواجهٔ طوسی گوید : اما تذکر وسط بود میان فرط استعراض که اقتضای تضییع روزگار و کلالت آلت کند ومیان نسیانی که ازاهمال آنچه مراعات اوواجب بود لازم آید وهم براین نسق درانواع دیگر اجناس میباید گفت و درجای دیگر گوید : واما تذکر آن

بود که نفس را ملاحظه صورمحفوظه بهروقت که خواهد بآسانی دست دهد از جهت ملکهٔ که اکتساب کرده باشد .

(اخلاق ناصری ص ۸۵ و ۷۵) ورجوع بذکر شود

ترجیح بلامرجح - ترجیح یعنی برتری امری برامری دیگر وبر گزیدن چیزیرا برچیزی دیگر .

ترجیح دادن هر گاه بواسطه مرجح و مزیّتی باشد ترجیح مع المرجح خواهد بود و بعبارت دیگر اگر مزیت وفضیلتی ایجاب کرده است که امری برامری دیگر برتر و بر گزیده شده باشد این ترجیح وبر گزیدگی بامرجح خواهد بود واگر هیچ نوع فضیلت و امتیازی بردیگری که بر گزیده نشده است نداشته باشد ترجیح بلا مرجح گویند و در صورتیکه طرف بر گزیده شده نه تنها مزیت و فضیلتی بردیگری که بر گزیده نشده است نداشته بلکه منقصت همداشته باشد وآن طرف که بر گزیده نشده است راجح باشد واین دگر مرجوح باشد ترجیح مرجوع میناممند .

فلاسفه و متکلمان گویند ترجیح بلامرجح قبیح و زشت است یعنی عقل آنرا تقبیح میکند و ناپسند است که دو امری که ازهرجهت مساوی یکدیگر باشندیکی از آندو بردیگری تـرجیح داده شود و بطریق اولی ترجیح مرجوح قبیح است .

اهل نظر براین اصل عقلی مسائل و فروعی چند استوار کردهانـد از جمله وجود عالم آفرینش است که گویند : مسلم است که غرض وهدف وغایت خاصی ایجاب کردهاست که جهان را خدای متعال از کتم عدم بوجود آورد وآن غرض وفائده چون نمیتواند عائد ذات خدا شود پس منظور ازخلقت افادهٔ جود وافاضه خیراست لالغرض .

و نیز براین اصل مترتب است که تمام حرکات ومتحرکات وبالاخره موجودات در حرکت خودبطرف غایت وهدف خاصی پیش میروند و هیچ حرکت وفعلی درجهان وجود بدون هدف و غرض نیست و غایت حرکات موجودات نیل بچیز مطلق و کمال حقیقی و تشبه بذات خداست .

حرکات افلاك و اجرام سماوی نیز برای نیل بهدف خاصیاست .

حرکات ارادی موجودات ذی اراده نیز پیرو اصل و غایت و منظور معین میباشند وهیچ موجودی بدون سبب وجهت جنبهٔ فعل را برترك ووجود را برعدم ترجیح نمیتواند

بدهد و بالاخره هرموجودی در حد وجودی خود تابع علت خاص و غایت مخصوصی است و همه موجودات جهان تابع هدف و غایت و منظور خاص درسیلان وجریان اند .

(اسفار ج ۳ ص ۸۸ ج ۱ ص ٤۸ دستور ج ۱ ص ۲۸۹)

ترکیب - ترکیب والتیام بهم آمدن و مرکب شدن است وبمعنای پیوستن آمده‌است درمقابل تحلیل که بمعنای گسستن وتجزیه کردن است وازنظر اهل معقول هرموجودی که ازلحاظ ماهوی ازچند جزء تشکیل شده باشد اعم از اجزاء عقلی یاخارجی مرکب مینامند وبعبارت‌دیگر ترکیب‌عبارت‌ازپیوستن چند امر است بیکدیگر و آن برچند قسم و نوع است بشرح زیر :

در کشاف است کـه تـرکیب مرادف باتألیف‌است وآن قراردادن اشیاء متعدداست بنحویکه اطلاق یك اسم برآنها شود ومرکب مجموع اشیاء متعدد است .

(رجوع شود به کشاف ص ٥۳٤ و مصنفات باباافضل ج ۱ رساله ۳ ص ۹ ورجوع شود به زادالمسافرین ص ۱۸۱)

ابن رشد گویـد : « الترکیب هو مثل التحريك اعنى صفة انفعالية زائدة على ذات الاشياء التى قبلت التركيب » .

(تهافت‌التهافت ص ۳۳۱)

ترکیب اتحادی - تـرکیب اتحادی نوع ترکیبی است که اجزاء ترکیب کنندهٔ آن هریك بطورجدا گانه وجودمستقلی نداشته باشند و بعبارت دیگر میان دو یا چند امری است که در تقرر وجودی متحد باشند و همه موجود بوجود واحد باشند مانند نوع که مرکب از جنس و فصل است بنحو ترکیب اتحادی و ترکیب جسم از ماده و صورت و بنابراین ترکیب اتحادی اعم‌است ازترکیب تحلیلی عقلی یا خارجی .

بعضی گویند ترکیب‌اتحادی مخصوص بمرکبات عقلی است وترکیب جسم ازماده و صورت‌را ازآن جهت ترکیب‌اتحادی میدانند که درعقل منحل‌بدوجزء جنس‌وفصل‌وصورت و ماده میشوند نه درخارج و ترکیب اشیاء از وجود وماهیت ازهمین نوعست .

صدرا گوید: هردوامریکه متمایزباشند دروجود یاتمایزآنها بتمام ماهیت است بدون اشتراك جوهری درمیان آندو و یا تمایزآنها بچیزی‌است ازسنخ‌ماهیت بااشتراك درطبیعت جوهریه که مابه‌الاشتراك‌جنس ومابه‌الافتراق فصل باشد و از فصول محصله باشد این نوع

ترکیب ترکیب اتحادی است و درصورتیکه ما به الامتیاز از امور عرضیه باشد ترکیب افتراقی است.

(ازاسفار ج۲ ص ۱۸۹ - ۱۹٤ ج۱ ص ۱۰۹ - ۱۱۰ - شرح منظومه ص ۱۰۰ ورجوع به تفسیر ص ۲۳۸ شود)

ترکیب اعتباری - ترکیب اعتباری عبارت ازترکیبی است که از دو امر اعتباری یایك امرمتأصل وامراعتباری باشد.

قطب الدین گوید: وترکیب ماهیت یااعتباری باشد چون «حیوان ابیض» یاحقیقی وخالی نباشد که بعض اجزاء آن یا اعم باشد از آن دیگر و آنرا ماهیت متداخله خوانند ویا نباشد وآنرا ماهیت متباینه خوانند.

(درةالتاج جزء سوم ازبخش اول ص ۱٦)

ترکیب اقترانی - مرادترکیب ازامور عرضی است که درحقیقت بایکدیگر مشترك باشند. (اسفار ج۱ ص ۱۰۹)

ترکیب انضمامی - ترکیب انضمامی درمقابل ترکیب اعتباری واتحادی است ونوع ترکیبی را گویند که هریك ازاجزاء آن از لحاظ وجودی مستقل باشد ونحوهٔ اتحادآنها اتحاد بالضمیمه باشد مانند ترکیب خانه از خشت وآجر وغیره که مرکب بنوع ترکیب انضمامی صناعی است وسنگی که شخص پهلوی خود قرار دهد که مرکب بنوعی ترکیب انضمامی اعتباری است وترکیب انسان وحیوان از اعضای مختلف که مرکب بنوع ترکیب انضمامی طبیعی است.

(اسفار ج۲ ص۱۹۷ ورجوع بدرةالتاج بخش سوم ص ۱٦ وتفسیر ص ۳۷۵ شود)

ترکیب حدی - ترکیب حدی عبارت از ترکیب تحلیلی عقلی است چنانکه گویند ترکیب درحدّ موجب ترکیب در محدود نمیشود زیرا ممکن است محدود امری بسیط باشد وبه تحلیل عقلی منحل باجزائی گردد. (ازاسفار ج۱ ص ۱۱۱ ورجوع به ج۲ ص۱۹۰ شود)

ترکیب خارجی - در صورتی ترکیب را خارجی گویند که اجزاء ترکیب کنندهٔ مرکب در خارج موجود باشد مانند ترکیب جسم ازماده وصورت. (ازاسفار ج۳ ص٤٤)

ترکیب خلطی - مرکب به ترکیب خلطی عبارت ازنوع مرکبی است که ازاعضاء متشابه‌الاجزاء ترکیب یافته باشد.

(ازشفا ج۱ ص ٤٤۲)

ترکیب ذهنی - در مقابل ترکیب خارجی است. (ازمباحث‌المشرقیه ص ٥٦)

ترکیب صناعی - رجوع بترکیب انضمامی شود .

ترکیب طبیعی - رجوع بترکیب انضمامی شود .

ترکیب عضوی - هرشیء که مرکب شده باشد ازاعضاء آلیه مانند انسان وحیوان مرکب بترکیب عقول میباشد از آن جهت که مرکب از اعضاء است وصورت ظاهری انسان وحیوان مجموعه‌ایست‌ازاعضاءِ‌آلیهٔ مخصوص.
(ازشفا ج۱ ص ٤٤٢)

ترکیب عقلی - نوع مرکبی که از اجزاء عقلی ترکیب یافته باشد و بعبارت دیگر اجزاء آن عقل باشد مرکب بترکیب عقلی خواهد بود .

علامهٔ‌حلی گوید: «الترکیب قدیکون عقلیاً و قد یکون خارجیاً کترکیب العشرة من الآحاد والترکیب العقلی لایکون الا من الجنس والفصل لان الجزء اما ان یکون مختصاً بالمرکب اومشترکاً والاول هوالفصل القریب والثانی » .
(کشف‌المراد ص۵۳ ورجوع باسفار ج۲ ص۱۹۳ و ج۳ ص ۷۷ شود)

ترکیب عنصری - موالید را مرکب بترکیب عنصری نامند. (ازشفا ج۱ ص٤٤٢)

ترکیب عینی - ترکیب عینی در مقابل ترکیب عقلی و ترکیب ذهنی است مانند جسم که مرکب از اجزاء و یا ماده و صورت است که ترکیب آن از اجزاء بترکیب عینی خارجی است .
(ازاسفار ج۳ ص ۷۷ ورجوع شود به ص ۱۶۱)

ترکیب ازدوامر متحصل ولامتحصل - ترکیب ازدوامری که یکی اعتباری ودیگری متقرر و متحصل الذات درخارج باشد مانند ترکیب اشیاء ازوجود و ماهیت که بنابرقول اصالت وجودیان وجودمتحصل وماهیت‌اعتباری ولا متحصل است و بنا برقول باصالت ماهیت وجود اعتباری ولامتحصل وماهیت متحصل و متأصل است و مانند ترکیب جسم ازماده و صورت که‌ماده‌لامتحصل‌وصورت متحصل‌است.
(رجوع شود باسفار ج۳ ص ۷۷ و ۱۶۱ و ج۲ ص ۱۹۳) .

تسلسل - تسلسل یعنی پی‌درپی بودن و امورمتسلسل یعنی‌اموریکه زنجیرمانندبدنبال هم باشند ودراصطلاح فلسفه عبارت از ترتّب امور غیرمتناهی است بنحویکه مرتبت لاحق مترتب برمرتبت سابق و بدنبال آن باشد و بالاخره اموریکه درترتّب وجودی بیکدیگر پیوسته باشند « و هو وجود علل و معلولات

فی سلسلة واحدة غیرمتناهیة » .

(کشف المراد ص ٦٧)

تسلسل از لحاظ امور متسلسل برچند نوعند .

الف - تسلسل در امور اعتباری که برحسب اعتبار معتبر و اعتبار کننده است و آنرا تسلسل یقفی نامیده‌اند که باتوقف وعدم اعتبار اعتبار کننده متوقف میشود این نوع از تسلسل را باطل ندانسته‌اند چون در حقیقت تسلسل نیست یعنی شخص میتواند هراندازه که بخواهد اوهام وتخیلات خودرا دنبال‌هم ادامه دهد .

ب - تسلسل درحوادث و زمانیات این نوع تسلسل نیز باطل نیست زیرا اجزاء آن بطورمتدرج موجود ومعدوم میشوند ومجتمع در وجود نمیباشند و حوادث زمانی هریك در ظرف خودموجودند وبهرحال دلیلی بر بطلان تسلسل درحوادث زمانی اقامه نشده است .

ج - تسلسل درعلل ومعلول که عبارت ازترتّب امور غیرمتناهی است که هرمرتبتی علت لاحق ومعلول سابق خود باشد .

صدرا گوید : تسلسل درعلل و معلول عبارت ازتراقی عروض علیت ومعلولیت است الی غیرالنهایه بآنکه آنچه معروض علیت است معروض معلولیت باشد پس اگرمعروضات متناهیة العدد باشند دوراست والاتسلسل است.

و بالجمله نامتناهی بودن برچند قسم تصور میشود :

الف - نامتناهی درامورمجتمع الوجود واین قسم خود بردو نوع است یکی آنکه برحسب ترتب طبیعی باشد که تسلسل درعلل و معلول خواهد بود و دیگر برحسب ترتب وضعی مانند ابعاد نامتناهی .

ب - نامتناهی درامورغیرمجتمع الوجود مانند زمان وزمانیات .

ج - نامتناهی درامورعرضی مانندنفوس ناطقه .

د - نامتناهی درامور اعتباری که برحسب اعتبار عقل است .

ه - نامتناهی دراعداد ومقادیر .

وبرای وقوف بردلائل بطلان تسلسل و نامتناهی بودن ابعاد ومقادیر وغیره رجوع به برهان واقسام آن شود .

(ازاسفار ج۱ ص ۱٤٤ - ۱۲۷، و ۱۳ و ۲٤ و کشف المراد چاپ اصفهان ص۵۹)

تسلیم - این اصطلاح عرفانی واخلاقی است ازلحاظ عرفانی عبارت از استقبال قضا و تسلیم بمقدّرات الهی است ومقام تسلیم فوق

مقام توکل ورضااست واین مقام حاصل نمیشود مگر برای کسیکه مراتب ودرجات تکامل را مرتباً پیموده وباعلی مرتبت یقین رسیده باشد ومرتبت رضا فوق مرتبت توکل است زیرا که درتوکل کاریرا که سالك بخدا میسپارد مثل آنست که اورا وکیل کند وتعلق خاطر خودرا بدان باقی میدارد لکن در مقام تسلیم سالك قطع تعلق میکند.

(از مقدمه نفحات ص ۱۲۱)

وازلحاظ اخلاقی تسلیم آن بود که بفعلی که تعلق بباری دارد یا بکسانی که اعتراض برایشان جایز نبود رضا دهد وبخوش منشی وتازه روئی آنرا تلقی نماید اگرچه موافق طبع اونبود. (اخلاق ناصری ص ۸۰)

تشافع - حالت تماس تالی را از آن جهت که تالی است تشافع گویند «و اما التشافع فهوحال مماس تال من حیث هوتال».

(ازشفا ج۱ ص ۸۴)

تشخص - نحوهٔ وجودخاص هرموجودی را تشخص آن موجود میگویند وعوارض مشخصه عبارت ازاموری است که خارج ازذات و طبیعت موجود باشد که موجب تشخص و امتیاز افراد واشیاء است.

و بنابرقول اصالت ماهیتی تشخص از امور اعتباری است چنانکه خواجه طوسی گوید: «والتشخص من الامور الاعتبارية فاذا نظراليه من حيث هو امر عقلي وجد مشاركاً لغيره من التشخصات فيه ولايتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار».

علامهٔ حلی گوید: «اقول التشخص من ثوان المعقولات و من الامور الاعتبارية لا من العينية والا لزم التسلسل.. وما به التشخص فقد يكون نفس الماهية فلايتكثر وقد يستند الى المادة المشخصة بالاعراض الخاصة الحالة فيها ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي الى مثله» زیرا که «اذا قيد الكلي العقلي بالكلي العقلي لايحصل الجزئية».

(کشف المراد چاپ اصفهان ص۴۸)

وبالجمله یکی ازمسائل مهم فلسفی که مورد توجه فلاسفه قرار گرفته است مسألهٔ تشخص است.

صدرا گوید: عدهٔ ازاهل بحث وتدقیق گویند تشخص ازامور اعتباری است وموجود عینی خارجی نمیباشد و گویند اگر تشخص از امور موجودهٔ در خارج باشد ناچار آنهم متشخص خواهد بود و در تشخص احتیاج به تشخص دیگر خواهدداشت واگر آنهم درخارج موجود باشد تسلسل لازم می آید.

حاجی سبزواری گوید : تشخص ذات حق عین وجود اوست وتشخص ممکنات زائد برذات وجود آنها است «تشخص اما عیناً لذات الشخص بداکالاول تعالی فان تشخصه عین وجوده الذی هوعین ذاته اوبدا زائداً علی الذات وهوعلی قسمین اذحینئذ اما ان یکون مکتفیاً بالفاعل فی فیضان التشخص علیه بعد امکانه الذاتی اولا فان کفی بالفاعل لا یکثر النوع وادر مثال ذا عقولا فعالة فان ماهیاتها لیست بذواتها شخصیة الا ان مجرد امکانها الذاتی یکفی فی فیضان التشخص علیها فلاجرم نوع کل واحد منها منحصر فی تشخصها ودونه ای دون الاکتفاء بالفاعل بان یکون محتاجاً الی القابل الخارجی فهو ایضاً علی قسمین لانه اما ان کفت هیولاه کفلك حیث ان بعدامکانه الذاتی الحامل له مهیته لا یکفی فی فیضان الفاعل التشخص علیه بل یحتاج الی قابل هو الهیولی و لکنه مکتف بها فالنوع ایضاً منحصر فی الشخص اوما کفت الهیولی بل لابد من مخصصات یلحقها . . کالموالید» .

(شرح منظومه ص ١٠٢)

وبالجمله پیروان مذهب اصالت وجود میگویند تشخص هرموجودی عبارت ازمرتبهٔ خاص وجوداوست و آنچه شیء بدان متشخص میشود دارای ماهیت کلی نیست تاآنکه نیاز به تشخص زائد داشته باشد وتسلسل لازم آید بلکه ما به‌التشخص امرذاتی است وامور بذات خود از یکدیگر ممتازند نه بامور زائده و مشارکت امور بایکدیگردربعضی ازمشخصات در مفاهیم است و آنها از اعتبارات عقلی‌اند و عروض تشخص برماهیات اشیاء ازقبیل‌عروض جنس وفصل است برانواع که آن عروض در عقل است و الا در خارج عروضی نیست و در حقیقت‌تشخص درخارج‌امری‌جدای‌ازمتشخص نیست تا احتیاج بامری دیگرداشته‌باشد ودور وتسلسل لازم بیاید وما به‌التشخص هرچیزی وجود آن چیز است و عبارت از نحوهٔ وجود آنست وتشخص تمام موجودات بوجود خاص آنهاست وامتیازاشیاء وموجودات ازیکدیگر بمراتب وجودی‌است وهمان مراتب است که افراد را ازیکدیگر ممتاز ومشخص میدارد و هرموجودی در هرموطن که باشد تشخص او عین وجود خاص اوست چنانکه موجودات خاصهٔ خارجی متشخص‌اند بوجودات خاص خارجی و موجودات ذهنی متشخص‌اند بنحو خاص وجودات ذهنی آنها و موجودات خیالی متشخص‌اند بنحوهٔ خاص خیالی و موجودات مثالی متشخص اند بنحوهٔ خاص وجود مثالی

وهمین‌طور وجودات عقلی و آنچه را دیگران از امور مشخصه دانند غیر ازلواحق وعوارض وجودات چیزی نمیباشند و هر آن در معرض زوال و تبدلند وفلاسفه چون از این موضوع یعنی اصالت وجود غفلت کرده‌اند گفته‌اند که تشخص ذات حق بذات اوست و تشخص عقول ونفوس و افلاك بلوازم ذات آنها است و از این جهت نوعشان منحصر درفرد است و تشخصات موجودات عنصری وموالید بامور عرضیه‌است ونداسنته‌اند که‌امورعرضیه‌نتوانند مشخص اشیاء باشند زیرا مشخص امور باید همواره محفوظ باشد و حافظ وحدت اتصالیه شخصیه آنها باشد.

(رجوع شود به دستور ج۱ ص ۲۹۰ و اسفار ج۱ ص۷۲ ؛ ۱۱۲ ، ۱۱٤ ، ۱۱۳ وج۲ ص۸۰، ۱۲٦ و ج ٤ ص ۱٤۷ - کشف المراد چاپ اصفهان ص ٤۷)

تشکیک - تشکیك درلغت بمعنی‌شك وتردید است و باین معنی است که یك لفظ دارای مفهوم واحدی باشد ولکن‌اموریکه‌آن مفهوم شامل آنها میشودمتفاوت میباشند بتقدم و تأخر «لان التشكيك هو ان يكون اللفظ واحد المفهوم لكن الامور التى يتناولها ذلك المفهوم المختلف بالتقدم والتأخر».

(اسفار ج ۱ ص ٤۲)

«ان الكلى ان كان صدقه على افراده على السواء كان متواطياً وان كان لاعلى السواء بل يكون بعض تلك الافراد اولى بالكلى من الآخر اواقدم منه اويوجد الكلى فى ذلك البعض اشد منه فى الآخر كان مشككاً».

(کشف‌المراد ص ۱٤ چاپ اصفهان)

و بالجمله کلی را مشکك میگویند در صورتیکه افراد ومصادیق آن بیکی از جهات بایکدیگرمختلف باشند بنحویکه اطلاق آن برهرفردی بیکی ازجهات اولویت داشته‌باشد تااطلاق آن برفردی دیگر چنانکه اطلاق مفهوم نوربر نورقوی شدید مقدم‌است تااطلاق آن بر نورضعیف واطلاق آب بر آب دریا مقدم است تااطلاق آن بر آب موجود درظرف کوچك و اطلاق عالم برشخصی که جامع تمام علوم باشد اولویت وتقدم دارد تااطلاق‌آن بر کسی که در یك رشته عالم باشد و بر کسی که یك مسئله ازعلوم را بداند و بهمین طریق تمام موجودات ازلحاظ مراتب وجودی یکسان نمیباشندوهریك‌درمرتبت‌خاصی قرار گرفته‌اند که ازلحاظ شدت وضعف متفاوت‌اند بعضی از لحاظ وجودی مقدم وبعضی مؤخر وهمین‌طور ازلحاظ کمی و کیفی وغیره متفاوتند.

درهر حال تمام موجودات عالم یك وجوه مشتر کی دارند و وجوه امتیازی وهمان ما به الامتیاز است که درانواع وافراد نوعی وصنفی موجب تشکیك است و هرفردی از نوعی را موجود جدا ازسایر افراد هم نوع خود نشان میدهد وتشکیك بهمین اعتبار گفته میشود .

(رجوع شود باسفار ج۲ ص ۱)

تشکیك اتفاقی - این اصطلاح را آخوند ملاصدرا درمواردی بکار برده است وظاهراً مراد او از این نوع تشکیك نحوهٔ تشکیك خاص است که درجود قائل است که نه از قبیل تشکیك عامی است و نه خاصی وشاید نظر او این باشد که وجودات با آنکه درحقیقت نوعیه یکسان اند درمراتب مشکك اند ودرعین اتحاد درنوع بکمال و نقص مشکك اند وتشکیك آنها درمراتب است وآن مراتب هم امورعدمی هستند و بنابراین درعین اتفاق درنوع مشکك میباشند . (ازاسفار ج۱ ص ١٤)

قیصری گوید : « والتفاوت فی افراد الوجود لیس فی نفسه بل فی ظهورخواصه من العلیة والمعلولیة » . (شرح قیصری ص۹)

تشکیك خاص - تشکیك را درموردی خاصی میگویند که ما به الاختلاف در آن عین ما بـه الاتحاد باشد و اختلاف در مراتب ذات باشد نه بامور زائدهٔ برذات .

تشکیك عامی تشکیك را در موردی عامی گویند که ما به الاختلاف در آن غیر ما به الاتحاد باشد ودرحقیقت تشکیك بامور زائدهٔ برذات باشد ازقبیل عوارض وقوابل .

تصور و تصدیق - تصور باشتراك لفظی اطلاق بردوامر میشود یکی مطلق حضورذهنی که مرادف باعلم است وخود منقسم میشود به تصوروتصدیق وآنرا تصورمطلق وتصورلابشرط هم گفته‌اند و دیگری آنکه اطلاق برحضور ذهنی باعتبارو باقید عدم اذعان به نسبت میشود وتصور باین معنی را تصورساذج وتصوربشرطلا میگویند « العلم ان کان اذعاناً للنسبة تصدیق والا فتصور » .

(رجوع شود به دستور ج۱ ص ۲۹۹)

صدرا گوید : لفظ تصورمشتق ازصورت است و نزد عامـهٔ مردم موضوع برای هیآت جسمانی است که حاصل برای جسم مشکل است ونزد حکما آنرا معانی چند است که جامع آن « هوما به یصیر الشیء بالفعل » و بمعنی قوت عاقله است و گوید: « التصوروالتصدیق یقال علی نوعان من العلم الانطباعی الحادث » .

(ازاسفار ج۳ ص ۱۷۱ وج ۱ ص ۳۲۳)

محقق رازی تعاریفی چند برای تصور

کرده است .

۱ - حصول صورت شیء درعقل که مرادف باعلم است .

۲ - حصول صورت شیء فقط درعقل و مراد ازقیّد فقط اعتبار عدم حکم است نه عدم اعتبار حکم .

تصدیق نیز دارای معانی متعدد است .

۱ - اذعان بصدق قضیه .

۲ - اذعان بثبوت یا سلب محمولی برموضوع وازموضوع .

۳ - اذعان بصدق گفتار گوینده .

در کشاف است که تصدیق درلغت نسبت صدق است بقلب وزبان و یا ربط قلب است بر آنچه میداند

درهرحال تصور عبارت ازادراك امور و تجزیهٔ آنها ازیکدیگراست یعنی ادراك امور بطور جداگانه ومجزای از یکدیگر بدون اذعان وانتساب وتصدیق عبارت ازاذعان به نسبت میان اموراست ودرهر تصدیقی بنابرمشهور سه تصور لازم است ۱ - تصور موضوع ۲ - تصور محمول ۳ - تصور نسبت میان موضوع و محمول .

بعضی ازمحققان متعلق اذعان را نسبت حکمیه نمیدانند بلکه « وقوع ولا وقوع » میدانند وبنابراین تصدیق را مرکب از چهار جزء میدانند ودراینکه این اجزاء شرط تصدیق میباشند یا شطر نیز اختلاف است بعضی تصدیق را امری بسیط میدانندوآن همان حکم بوقوع ولاوقوع است واجزاء را شرط حصول اذعان بوقوع ولاوقوع میدانند وبعضی دیگرمیگویند اجزاء شطرند وتصدین مرکب از آن اجزاء است .

(دستور ج۱ ص۲۹۹ - کشاف ص ۸۵۱ ورجوع بمصباح الانس س ۵۳ وتهافت التهافت ص ۵۰۱ شود) .

تصورات مکتسب - هریك از تصور و تصدیق یا بدیهی وغیر مکتسب‌اند و یا نظری و مکتسب‌اند وبنابراین تصورات یا بدیهی میباشند که درحصول آنها نیازی بفکر وتأمل و کسب نیست که تصورغیر مکتسب هم مینامند ویانظری میباشند که درحصول آنها نیاز به کسب و تأمل و فکر هست که تصورات مکتسب میگویند رجوع شود به نظری .

(اساس الاقتباس ص ۴۱۲)

تصوف - این اصطلاح عرفانی است و تصوف صوف پوشیدن است که اثر زهد و ترك است ودراصطلاح پاك کردن دل است ازمحبت دنیا وآراسته کردن ظاهر است « من حیث

العمل والاعتقاد » .

محمد بن احنف مقری گوید : تصوف استقامت احوال است باحق .

(کشف المحجوب ص ٤۷)

ودرخبر ازحضرت امیر علیه‌السلام نقل شده است که تصوف ازصوف است وصوف عبارت از «صاد» و «واو» و«فاء» است «صاد» صمت وصفا وصوم است «واو» ودّ وورد ووفا است «فا» فقر وفکر وفناء است .

(حاشیه رسالهٔ خطی شیخ احمد احسائی)

و بالجملـه درتعریف و مراد ازتصوف اقوالی چند است ازاین قرار :

۱ ـ تصوف ادب است ۲ـ گرفتن حقایق و گفتن دقایق است ۳ ـ اصطفا است ٤ـ صمت است ٥ ـ اندك خوردن است ٦ ـ ذکر ووجد است ۷ بی‌علاقه بودن است ۸ امانت نفس است ۹ـ فنا است ۱۰ـ صفای اسرار است ۱۱ـ عمل برضای حق است ۱۲ـ اعتکاف بردردوست است ۱۳ ـ صبر است ۱٤ ـ عطا است ۱٥ ـ نوری از حق است ۱٦ ـ طرد است ۱۷ ـ صفوت است ۱۸ ـ ترك آرزو است ۱۹ ـ حسن خلق است ۲۰ ـ افعال نیکـو است ۲۱ ـ حریّت است ۲۲ ـ فتوت است ۲۳ ـ ترك شهوات است ۲٤ـ توجه بحق است ۲٥ـ قرب بحق است ۲٦ـ صفای باطن است ۲۷ـ ترك اخلاق بد است ۲۸ـ سیر الی است ۲۹ ـ ارشاد خلق است ۳۰ ـ تحمل است .

(از کشف المحجوب ص ٤٥ ـ شرح تعرف ج۲ ص ۹ ـ مقدمهٔ نفحات ـ اسرار التوحید ص ۲۹۷ ـ شرح کلمات باباطاهر ص ۲۲۷ ـ لمع ص ۲٥)

تضاد ـ نسبت میان دوامر وجودی که میان آندو غایت خلاف و بعد باشد بنحویکه اجتماعشان درمحل واحد ممکن نباشد نسبت تضاد مینامند وآندو امررا متضادان نامیده‌اند مانند سیاهی و سفیدی که متضادان‌اند رجوع به تقابل ومتضادان شود .

(ازدستور ج۱ ص ۳۱۳)

تضایف ـ نسبت میان دو امر وجودی که تعقل هریك مستلزم تعقل دیگری باشد تضایف گویند وآن دوامررا متضایفان مینامند مانند نسبت میان اب وابن که ابوّت و بنوّت باشد که نسبت مکرره است .

و برهان تضایف یکی از براهینی است که بمنظور ابطال تسلسل اقامه شده است که درمحل خود بیان شد .

(دستور ج۱ ص۳۱۲ ورجوع شود به اسفار ج۳ ص ۳٥ ، ۱۷۳ ـ شرح منظومه ص ۱۳۱)

تطبیق - برهان تطبیق یکی از براهین ابطال تسلسل در علل و معلول است رجوع شود به برهان تطبیق و (شرح حکمت العین ص ۱۰۴ - شرح منظومه ص ۱۲۹ - اسفار ج ۳ ص ۱۷۳).

تعاقب - تعاقب در لغت بمعنای امری بدنبال امری دیگر در آمدن است و بمعنای جایگزین شدن امری بعداز زوال امری دیگر آمده است.

مراد از تعاقب علل این است که معلول و خاصی بحال خود باشد و علت آن برطرف علت دیگر جایگزین آن شود و در نتیجه یك امر معلول دو علت متعاقبه باشد و این امر محال است زیرا با برطرف شدن علت خاص اثر آنهم که معلول باشد برطرف میشود و با آمدن علت دیگر معلول دیگری پدید می آید.

(از شفا ج ۱ ص ۲۳۰)

تعالیم - رجوع به علم تعلیمی و جسم تعلیمی و علم تعلیمی و (تفسیر ص ۲۱۳ و ۱۵۹۳) شود.

تعریف - تعریف یعنی شناسانیدن و نزد منطقیان بمعنای شناسانیدن امور مجهوله است بواسطهٔ اموریکه معلوم و بدیهی باشند و بنابراین معرف مجموعهٔ امور بدیهی و معلوم (تصورات بدیهی) است که برای وصول بامور مجهولهٔ تصوری بکار آید و در محل خود بیان شده است که معرف باید مساوی بامعرف باشد و تفاوت معرِف بامعرَف باجمال و تفصیل است و تعریف بامور مجهوله جائز نیست و از این جهت است که گفته‌اند معرِف باید ازمعرَف اجلی باشد و تعریف باخفی جایز نیست.

(ازدستور ج ۱ ص ۳۱۵)

تعریف لفظی - تعریف لفظی عبارت از شناسانیدن معنی لفظ است در مقابل تعریف غیرلفظی و معنوی که شناسانیدن حقایق و حقیقت شیء است و بعبارت دیگر در تعریف لفظی لغتی را بلغت دیگر که معروف نزد مخاطب باشد ترجمه میکنند در صورتیکه در تعریف غیر لفظی حقیقت و ماهیت و ذاتیات شیء را بیان میکنند قسم اول مفاد «ما» شارحه است و نوع دوم مفاد «ما» حقیقیه است.

و در محل خود بیاید که هر گاه معرف بیان تمام ذاتیات مخصوص شیء را کند و مرکب از جنس و فصل قریب باشد تعریف بحد تام خواهد بود و هر گاه مرکب از جنس بعید و فصل باشد تعریف بحد ناقص است و هر گاه مرکب از ذاتیات و عرضیات و یا عرضیات

بتنهائی باشد تعریف برسم است .

(دستور ج ۱ ص ۳۱۶)

تعریف معنوی - تعریف معنوی مقابل تعریف لفظی است که بیان ذاتیات و عرضیات معرف کند رجوع شود به تعریف لفظی .

تعصب - تعصب عدم قبول حق است باوجود ظهور دلیل آن .

(از کشاف ص ۹۴۶ - دستور ج ۱ ص ۲۲۰)

تعظیم - این اصطلاح اخلاقی وعرفانی است و عبارت از تواضع درمقابل ذات احدیت است و معرفت عظمت حق است و آن مرکب از دو رکن است یکی علم ودیگری حال .

(ازشرح منازل ص ۱۲۶ و رجوع به فرهنگ مصطلحات عرفا تألیف نگارنده شود)

تعقل - تعقل یعنی ادراك بوسیله خرد وامریرا بخرد وعقل درآوردن و بالاخره اخذ صورت است عاری ازماده .

شیخ الرئیس برای تعقل سه مرحله ذکر کرده‌است ۱- مرحله بالقوت ۲- مرحله بالفعل بنحو فعلیت ناقصه ۳ - مرحلهٔ بالفعل بنحو فعلیت تامه که علم تفصیلی است .

در هرحال مدرکات انسان یا جزئیات مادی هستند یاغیر آن درصورت‌اول یامحسوس بحواس‌ظاهری‌میباشندمانندادراك‌زید،عمرغیره و یا محسوس بحواس ظاهری نمیباشند مانند عداوت زید و محبت عمرو آنچه محسوس بحواس ظاهری است یا ادراکش موقوف برحضور ماده است مانند ادراك حلاوت عسل وشوری نمك وغیره این نوع ادراك را احساس مینامند و یا ادراك آن موقوف برحضور ماده نیست این نوع ادراك را تخیل گویند وادراك غیرمحسوس بحواس ظاهریرا توهم خوانند ودرصورت دوم که مدرك امرجزئی مادی‌نباشد یعنی کلی باشد و یا جزئی غیر مادی باشد تعقل مینامند .

(ازاسفار ج ۱ ص ۲۷۹ - دستور ج ۱ ص ۳۲۷)

قطب‌الدین گوید: « وتعقل اخذ صورت باشد مبرّا ازماده وازجمیع علائق ماده تبرئهٔ ازجمیع وجوه وچون تعقل کنیم صورتی را و ایجاد کنیم آنرا درخارج آن تعقل فعلی باشد واگرصورت‌را ازموجودات خارجی فرا گیریم آن تعقل انفعالی باشد » .

(درة‌التاج جزء سوم ازبخش نخستین ص۸۶)

وتعقل اقوی است من حیث الکیفیة از ادراك حسی چه ادراك عقلی خالص است از شوب با کنه آن چه او ادراك حقایق مکتنف بعوارض‌میکند چنانکه‌هست وبکنه‌آن معقول میرسد وادراك حسی همه شوب‌است چه ادراك

نمیکند الا کیفیاتی که قائم باشد بسطوح اجسامی که حاضر اوست فقط.

(درة التاج جزء سوم از بخش اول ص ۸۷)

تعلق - تعلق عبارت از وابستگی و ارتباط میان دو چیز است و بعبارت دیگر ارتباط چیزی است به چیزی دیگر از جهت نیازی که متعلق به متعلق به دارد و آن برحسب قوت و ضعف و نحوهٔ ارتباط و وابستگی متفاوت بوده و اقسامی دارد.

۱ - قوی‌ترین تعلقات تعلق برحسب ماهیت و معنی است مانند تعلق ماهیت بوجود.

۲ - تعلق برحسب ذات و حقیقت که ذات و حقیقت شیء بامری دیگر تعلق یابد بذاته و هویته مانند تعلق ممکن بواجب.

۳ - تعلق برحسب ذات و نوعیت جمعاً بذات متعلق به و بنوعیت آن مانند تعلق عرض بمعروض.

٤ - تعلق برحسب وجود و تشخص حدوثاً وبقاءً به طبیعت و نوعیت متعلق به مانند تعلق ماده بصورت.

۵ - تعلق برحسب وجود حدوثاً نه بقاءً مانند تعلق نفس ببدن از نظر صدرالدین و کسانیکه نفس را جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء میدانند.

٦ - تعلق برحسب استکمال و اکتساب فضیلت برای وجود نه برحسب اصل وجود مانند تعلق نفس ببدن نزد اکثر حکماء که گویند تعلق نفس ببدن بعد از بلوغ صوری آنستکه قائل بروحانیة الحدوث نفس اند و نفوس ناطقه را قبل از ابدان موجود میدانند و گویند که نفوس جهت کسب کمال و فضیلت بابدان دنیوی و مادی تعلق یابند.

(از اسفار ج٤ ص ۷۹ - دستور ج۱ ص۳۲۸)

در زیر عنوان کلمهٔ امکان و ممکن بیان میشود که صدرالدین امکان در وجودات خاصه را تعلقی الوجود بودن آنها میداند بذات حق و در اخوان الصفا نیز بهمین معنی آمده است واصولا کلیهٔ موجودات را متعلقة الوجود بعلت اولی میدانند «فنقول انه لما کانت الموجودات کلها مرتبة بعضها تحت بعض متعلقة فی الوجود بالعلة الاولی الذی هو الباری تعالی کتعلق العدد و ترتیبه عن الواحد».

(اخوان ج۳ ص ۵۳)

تعلقات علم واجب - مراد این استکه علم واجب الوجود بچه اموری تعلق میگیرد و نحوهٔ تعلق علم او بموجودات چگونه است توضیح آنکه موجودات یا قدیم زمانی هستند مانند افلاك و عقول و نفوس و یا حادثند مانند موجودات

کائنهٔ فاسده ازعناصر وموالید وغیره وعلم ذات حقتعالی به کلیات اموراست وبیان شد که علم خدا باشیاء عین وجود اشیاء است .

(ازدستور ج۱ ص ۳۲۸) رجوع به علم اجمالی شود .

تعلیل - تعلیل بمعنای بیان علت شیء وتقریر ثبوت برای اثبات اثراست .

تعلیمی - علم اوسط را علم تعلیمی میگویند رجوع شود به حکمت وفلسفه وعلم اوسط . (ازدستور ج۱ ص ۳۱۴)

تعین - تعین یعنی تقرر درعین و «تعینه» یعنی « اصابه بالعین » و « تعین الرجل » یعنی اورا دید یقیناً « تعین علیه الشیء » یعنی امر معین همواره لازم اواست .

درزیرعنوان کلمهٔ تشخص بیان شد که تعین وتشخص را اغلب مرادف باهم آورده‌اند. صدرالدین گوید : تعیّن امور غیر از تشخص آنها است زیرا تعین امر نسبی است وتشخص امر نسبی نیست بلکه نحوهٔ وجود شیء وهویت او است و بالجمله « تعین الشیء غیر تشخصه اذالاول امر نسبی دون الثانی لانه نحو وجود الشیء وهویته لاغیر » وتعین عبارت از چیزی است که بوسیلـهٔ آن چیزی ازغیرش ممتاز میشود بنحویکه غیرش در آن مشارك نباشد . (اسفار ج۱ ص۱۱۳ و ۲۴ و ۱۱)

علامه گویـد : « اقول التعین ان کان مستنداً الی ماهیة المتعیّن لزم انحصار نوعه فی شخصه اذ مقتضی ذلك وجود ذلك التعیّن فی صورة وجود الماهیة فاین وجدت الماهیة وجد ذلك المعیّن » .

(شرح حکمة العین ص ۴۹)

قیصری گوید: « ان التعیّن ما به امتاز الشیء عن غیره بحیث لایشارکه فیه غیره ».

(شرح قیصری ص ۲۵)

ما به الامتیاز گاه عین ذات است مانند تعیّن واجب الوجود که ذاتاً ممتاز ازممکنات است ومانند تعیّنات ماهیات امکانیه ومفهومات عقلیـه درذهن که تعین آنها نیز عین ذوات آنها است و گاه زائد برذات است مانند ما به الامتیاز کاتب از امی بکتابت که کتابت امر زائد برذات است و وجودی است و گاه ما به الامتیاز امر عدمی است یعنی بواسطـهٔ عدم حصول امری است مانند امتیاز امی از کاتب بغیراو بواسطهٔ عدم کتابت و گاه مرکب ازدو امر وجودی وعدمی است ونوع واحد ممکن است متعین بتمام اقسام تعینات باشد مثلاانسان ممتازاست بذاته ازفرس وبواسطهٔ صفت وجودی درفردی از افرادش ممتاز است ازآن فرد که

متصف به‌صفت دیگراست مانند زید رحیم که ممتاز است اززید قهار وزید عالم اززید جاهل که امتیاز آنها درصفات عدمی است و امتیاز کاتب‌غیرخیاط از کاتب‌خیاط وغیره وتعینات زائده همه ازلوازم وجودات‌اند .

(ازاسفار ج۱ ص ۱۱۳ - ۱۱٤)

تغایر - تغایر یعنی اختلاف و جدائی مابین دوامر ومتغایران شامل متخالفان و متباینان وضدان میشود .

(از دستور ج۱ ص ۳۲۹)

« انه قد تبین ان هیهنا موجودات متغایرة وهی بسائط لا تغایر بالنوع ولاتغایر الاشخاص وهی العقول المفارقة » .

(تهافت‌التهافت)

تغیر - تغیرازباب‌تفعل وبمعنای انتقال شیء است ازحالتی بحالتی دیگر .

(ازدستور ج۱ ص ۳۲۹)

« التغیر یکون من شیء الی شیء اما تغیرمن‌جنس الی‌جنس آخر او.. »

(تفسیر ص ۱۳٤۹)

« التغیریکون من شیء ساکن الی‌شیء ساکن » . (تفسیر ص ۱٤۳۰ و ۱۳٦۰)

تغییر - تغییر از بـاب تفعیل است و احداث چیزی‌است که پیش‌ازآن نبوده‌است .

(از دستور ج۱ ص ۳۲۹)

تغییرات الاتفاقیة القسریة - این‌اصطلاح بمعنی‌تبدلات وتحولات‌قسری‌است که‌برخلاف وضع و قاعدهٔ طبیعی پدید آید چنانکه بایك نوع تحول طبیعی آب تبدیل به هوا میشود و درمقابل تغیرات استکمالی طبیعی‌نیزمیباشد.

(ازاسفار ج۲ ص ۱۹۰)

تغییرات الاستکمالیه - تحوّلات و تبدلاتیکه موجب کمال یافتن متغیر شود تغییرات استکمالیه گویند .

(اسفار ج ۲ ص ۱۹۰)

تفاعل - تفاعل از باب تفاعل است و بمعنی فعل وتأثیر دوامراست دریکدیگر که هریك مؤثر وهم‌متأثرند . (ازشفا ج۱ص۲۲)

تفاوت - مراد ازتفاوت اختلاف میان اشیاء است بنحواختلاف‌بالتشکیك و گاه مراد تفاوت کلی است که تباین باشد و گاه تفاوت جزئی است و گاه تفاوت بمعنای مطلق تغایر است و گاه‌تخالف میان دوامراست بنحوی از انحاء « فان التفاوت قد یکون بالمقدار و قد یکون بالعدد وقد یکون بالشدة والکمال » .

(مجموعه دوم مصنفات ص ۱٦۸)

تفرقه - این اصطلاح عرفانی است و مقابل جمع است چنانکه فرق واشارت است

بوجودمباینت واثبات عبودیت وربوبیت وفرق خلق از حق وجمع بی تفرقه عین زندقه بود وتفرقه بی جمع محض تعطیل .

(از کشاف ص ۱۰۷۵ - دستور ج۱ ص ۳۳۲ ومصباح الهدایة ص ۹۸)

صاحب لمع گوید: تفرقد لفظ مجملی است وجمع وتفرقه دو اصلند که هیچ یك از دیگری بی نیاز نیست وکسی که اشاره کند به تفرقه بدون جمع خدایرا منکر است و کسی که جمع کند میان آندو موحد است .

(ازلمع ص ۳۳۹)

تفرید - این اصطلاح عرفانی است واز فرد است و فرد کسی است که یگانه باشد و تفرید آنست که ازاشکال خودفرد گردد یعنی ازامثال واقران خود فرد گردد وباهیچ انسان نیارامد . (لوایح جامی ص ۵۷)

تفسیر - تفسیر بمعنای کشف واظهاراست ودر اصطلاح کشفی که مورد شك وشبه نباشد ازآن اراده میشود که موجب قطع بمراد گردد وبالاخره بیان حقیقت و معنی واقعی لفظ یا جمله ویا حکایت ازضمائر وقلوب است .

(دستور ج۱ ص ۳۳۰)

تفصیل ذهنی - دو جملهٔ تفصیلی ذهنی و تحلیل عقلی در کلمات صدرالدین مرادف آمده آند. (اسفار ج۱ ص ۱۸۹)

تفکر - تفکر یعنی فکر واندیشه کردن است وتصرف قلب است در معانی اشیاء جهت درك مطلوب وازنظر عرفا تفکر نتیجه تذکر است وفکر کردن درخداست بواسطهٔ توجه درآثار وصنع او .

(ازشرح گلشن ص ۵۳ ودستور ج۱ ص ۳۳۲)

تفویض - این اصطلاح عرفانی است و آنستکه بنده تمام کارهای خودرا بخدا واگذار کند . (شرح منازل ص ۱۴)

تفهیم - تفهیم مصدر باب تفعیل است وعبارت ازایصال معنی است بفهم سامع بواسطهٔ لفظ . (دستور ج۱ ص ۳۳۲)

تقابل - نسبت میان دوامریکه ازجهت واحد درمحل واحد جمع نشوند تقابل گویند وآندورا متقابلان نامند ازجهت آنکه مقابل یکدیگرند و بالجمله دوامری که بایکدیگر تباینی داشته باشند ولوتباین جزئی متقابلانند وامور متقابله چهار قسم‌اند و بعبارت دیگر تقابل میان دو امر بیکی از چهار وجه محقق میشود ازاین قرار :

تقابل ایجاب وسلب - دو امریکه یکی سلبی و دیگری ایجابی باشد مانند انسان ولا انسان متقابلان بتقابل ایجاب وسلب‌اند

وبعبارت دیگر تقابل ایجاب وسلب نسبت میان وجود وعدم شیء است واجتماع وارتفاع آنها نشاید این نوع تقابل متحقق در ذهن است نه درخارج .

تقابل تضاد - نسبت میان دوامر یکه هردووجودی بوده وتعقل هریك بقیاس بدیگری نباشد ومابین آندو غایت بعد وخلاف باشد و اجتماعشان ممکن نبود و لکن ارتفاعشان شاید تقابل تضاد گویند مانند تقابل میان سفیدی وسیاهی .

تقابل تضایف - دوامر یکه وجودی بوده وتعقل هریك مستلزم تعقل دیگری باشد مانند ابوّت وبنوّت باعتبار وجود اب وابن درخارج متقابلان بتقابل تضایف اند .

تقابل عدم وملکه - دو امر هر گاه بنحوی باشند که یکی از آندو عدم دیگری باشد در موضوعی که قابل وجود امر معدوم باشد مانند عمی و بصر زیرا عمی عدم البصر است درموردیکه شأن او بصیر بودن است .

توضیح آنکه « هوهویت » بطورمطلق مقابل غیریت است و غیریت هم یا در جنس است و یا درنوعست که بعینه غیریت در فصل است ویا بعرض است چنانکه در وحدت بیان شود .

وتقابل که نوعی ازغیریت است یامیان دوامر وجودی است ویامیان دوامری است که یکی وجودی ودیگری عدمی باشد درصورت اول یا تعقل هریك مستلزم تعقل دیگری نیست « متضادان » میباشند ونسبت میان آندو نسبت تضاداست «ولایجتمعان فی محل واحد» مانند سیاهی وسفیدی ویاتعقل هریك مستلزم تعقل دیگری است که « متضایفان » میباشند ونسبت میان آندونسبت تضایف است مانند نسبت میان اب وابن که نسبت مکرره است ودرصورت دوم یا درطرف عدم شرط است شأنیت وجودتقابل « عدم وملکه » است مانند عمی وبصر که عمی عدم البصر است ویا درطرف عدم شأنیت وجود نیست « متناقضان » میباشند مانند نسبت میان وجود وعدم شیء .

« ان اصناف التقابل اربعة و ذلك ان المتقابلین اما ان یکون احدهما وجودیاً والآخر عدمیاً او یکونا وجودیین ولا یمکن ان یکونا عدمیین لعدم التقابل بین الامور العدمیة اذ السلب المطلق انما یقابله ایجاب اما مطلق او خاص ... فنقول المتقابلان اما یؤخذ باعتبار القول والعقد اوبحسب الحقایق انفسها والاول هو التقابل السلب والایجاب کقولنا زید لیس بکاتب والثانی اما ان یکون

احدهما عدمياً او يكونا وجوديين والاول هو التقابل العدم والملكة و هو يقارب تقابل السلب والايجاب » .

(كشف المراد ص ٥٤ ورجوع شود به شرح منظومه سبزواری ص ۱۱۰ _ شفا ج۲ص ٥٥٥ - اسفار ج۱ ص۱۳٦ ، ۱۳٤ _ تفسير ص ۱۰۳۱- دستور ج۱ ص ۳۳۸ _ ۳٤۰)

تقدم _ تقـدم عبارت از بودن چیزی است درجلووقبل ودرمرتبت اول وبنابرمشهور پنج نوع است باین بیان که متقدم یا مجامع با متأخر میشود یا نه قسم دوم تقدم بالزمان است وقسم‌اول یامتأخردروجودمحتاج به‌متقدم میباشد یانه قسم‌اول یامتقدم علت تامهٔ متأخر است تقدم بالعلیت است ویا علت تامهٔ متأخر نیست تقدم بالطبع است مانـند تقدم واحد براثنین و در صورتیکه متأخر محتاج بمتقدم نباشد دو صورت دارد یا تقدم وتأخر برمأخذ ترتّب است باینکـه مثلا شیء بمبدأ محدود نزدیکتر از غیرش باشد تقدم بالوضع است مانند تقدم جنس برفصل و صف اول برصف دوم واگر برحسب ترتیب وقرب وبعد نباشد تقدم بالشرف است .

(ازدستور ج۱ ص ۳۳۵)

قطب‌الدین میگوید : « وتقدم و تأخر برمعانی بسیار اطلاق شود چه شاید که هردو بالزمان باشند چون اب وابن یابالذات باشند چون حرکت ید و حرکت مفتاح یا بالطبع چون واحد واثنین یا بمرتبت چون صف اول وثانی و بشرف چون معلم و متعلّم وهمچنین « مع » برمعانی بسیار اطلاق شود » .

(درةالتاج جزء اول ازبخش نخستین ص۳۰)

متکلمان قسم‌ششمی برای تقدم اضافه کرده‌اند که تقدم بالذات باشد مانـند تقدم اجزاء زمان بعضی بربعضی دیگر .

میرداماد تقدم مفارقات را برمادیات تقدم دهری میدانـد و تقدم ذات حق را برماسوی الله تقدم سرمدی و تقدم انفکاکی نامیده‌است وبالجمله اقسام‌تقدم عبارت‌است‌از:

۱ـ تقدم بمرتبت که متقدم‌اقرب بمبدأ موجود یا مفروض باشد چنانکه گویند بغداد قبل‌از کوفه است این نوع تقدم بردوقسم‌است یکی آنکه ترتیب‌آن طبیعی باشد یعنی بالطبع باشد ولوآنکه تقدمش بالطبع نباشد مانند تقدم جسم‌برحیوان وحیوان برانسان ودیگر آنکـه ترتیب آن باعتبار وضع باشد مانند زمانیات ومانند تقدم امام برمأموم .

۲ _ تقدم بالطبع مانند تقدم واحد براثنین وخطوط برمثلث .

٣ ـ تقدم بالعلیت که وجود متقدم علت برای وجود متأخر باشد.

٤ ـ تقدم بالزمان مانند تقدم نوح برحضرت محمد صلی الله علیه وآله.

٥ ـ تقدم بشرف وفضل مانند تقدم عالم برجاهل.

٦ ـ تقدم بالماهیة بنابرقول کسانیکه ماهیات را مجعول بالذات میدانند.

٧ ـ تقدم بالحقیقة مانند تقدم وجود برماهیت بنابرقول صدراوسایراصالت‌وجودیان.

٨ ـ تقدم بالحق صدرا گوید: این نوع ازتقدم ازاموری‌است که ادراك آن بسیاردشوار است وعارفان بالله وراسخون درعلم دریابند که وجودهرعلت موجبهٔ مقدم برمعلول‌است بنحو تقدم‌بالحق وبالاخره‌تقدم وجودعلت بروجود معلول نه تقدم ذات علت برذات معلول که تقدم بالعلیت است.

(کشاف ص ١٢١٣ ـ اساس‌الاقتباس ص ٥٨ ـ اخوان ج ٣ ص ٣٢٩ ـ تفسیر ص ١٤٠٩ ـ تهافت التهافت ص ٦٧ ـ اسفار ج١ ص ٢٦٦، ٢٦٤ ـ ج٣ ص ٥٢ ـ شفا ج٢ ص٤٦٤ ـ شرح هدایه ص ١٠١)

تقدیر ـ تقدیر بمعنای اندازه و تعین قدرومقداراست وازنظر فلاسفه‌بمعنای مشخص ومعین‌شدن حوادث وجودی وتعیین واندازهٔ آن درعالم قضاء الهی وتدوین درلوح محفوظ بوسیلهٔ قلم قدرت میباشد وازنظر عرفا تقدیر ازطرف حق‌هدایت است و کسی که ترك تدبیر کند بتقدیر راضی شود و کسی که مشاهدهٔ مقدور کند خودرا بی‌اختیار داند.

(شفا ج ٢ ص ٦٤٥ ـ دستور ج ١ ص ٣٤٥ ـ شرح کلمات باباطاهر ص ٢٤٧)

تقدیس ـ این اصطلاح عرفانی‌است که فلاسفه اسلامی وشیخ‌اشراق بکار برده‌اند.

تقدیس درلغت بمعنی تطهیر واصطلاحاً بمعنای منزه کردن ودانستن‌حق‌است ازآنچه شایستهٔ اونیست و پاك دانستن اوست ازنقائص وجودی وازآنچه غیراورا کمال باشد واخص از تسبیح است از لحاظ کیفیت و کمیت یعنی اشدّ تنزیهاً است ازتسبیح.

(دستور ج١ ص ٣٤١ ورجوع‌شود مجموعهٔ دوم مصنفات ص ٢٤٥)

تقوی ـ این اصطلاح‌اخلاقی وعرفانی است وبمعنای اتقاء وپرهیزکاری است واتخاذ وقایت است واصطلاحاً دوری کردن ازعقوبت حق است بواسطهٔ انجام طاعات حق واحتراز ازمحرمات است.

(دستور ج٢ ص ٣٤١ ورجوع شود به کلمات

مکنونه ص ۹۷)

تقرر - تقرر یعنی قرار گرفتن ومتحقق شدن تقرر در اعیان یعنی تحقق در خارج و اصطلاحاً عبارت ازوجود خارجی وذهنی است واعم از ثبوت است که وجود درخارج است و گاه باذکرقید ووصف دیگر آرند و گویند تقرر درادهان ویا تقرر دراعیان .

(دستور ج۱ ص ۳۴۲ ـ اسفار ج۱ ص ۲۱)

تکاثف - تکاثف عبارت از نقصان مقدار حجم جسم است بدون آنکـه چیزی از آن منفصل گردد و گاهی براندماج نیز اطلاق تکاثف شده است کـه عبارت ازتقارب اجزاء جسم است بنحویکه اجزاء غریبه ازآن خارج شود شیخ‌اشراق گوید: تکاثف وتخلخل حقیقی نیست « واما التخلخل والتکاثف فلانسلمهما بالمعنی الحقیقی اذ لیس الا بتبدیل الاجزاء واجتماعها وتخلل الجسم اللطیف بینها » .

(مجموعهٔ دوم مصنفات شیخ اشراق ص ۷۷ و رجوع‌شودبه‌شفا ج۲ص۴۰۷- ج۱ص۶۹ ، ۶۷- اسفار ج۲ ص ۱۲۴ ، ۲۵)

تکافؤ ـ دو امررا متکافیء گویند که متلازم‌یکدیگر بوده وازلحاظ وجودی‌یکدگر راکافی باشند ومیان آندوعلاقهٔ لزومیه باشد ودرعین حال هیچ یك علت دیگری نباشند .

(اسفار ج۱ ص ۲۱)

درکلمات شیخ‌اشراق انواع متکافئه و انوار قاهرهٔ متکافئه واصحاب اصنام متکافئه آمده است .

(رجوع شود به مجموعـهٔ دوم مصنفات شیخ اشراق ص ۱۴۴ - ۱۴۵ ، ۱۷۸)

تکلیف - مأخوذ از کلفت است این اصطلاح کلامی‌است و بمعنای مشقت ودشواری است ودرتعریف آن گفته‌اند « ارادة من یجب طاعته علی جهة الابتداء ما فیه مشقة بشرط الاعلام » .

(کشف المراد ص ۱۷۷ و رجوع شود به زادالمسافرین ص ۴۰۴ - دستور ج۱ ص۳۴۴)

تکوین - تکوین عبارت از ایجاد شیء مسبوق بماده و مدت است مانـند موالید و مرکبات‌ازعناصرونزدمتکلمان اخراج معدوم است ازعدم بوجودوتکوّن انقلاب وتغییرشیء است ازآنچه‌بالقوةاست‌بسوی‌فعلیت «التکون هومن معدوم لامن موجود » .

(تهافت‌التهافت ص۱۰۶ ورجوع‌شودبه ص۱۰۲ و ۱۷۲ ـ تفسیر ص ۸۳۸ و ۱۴۶۳ - کشاف ص ۱۲۷۶ ـ اسفار ج۳ ص ۹۷ وج۲ ص۱۷۲)

تلاصق - تلاصق یعنی بهم چسبیدن و عبارت‌ازبرخورددوسطح دوچیزاست‌بایکدیگر

بطوریکه میان آندوفاصلهٔ نباشد .

(شفا ج۱ ص ۸٤)

تلبیس - این اصطلاح عرفانی واخلاقی است ونمودن چیزی را بخلاف واقع به خلق باشد واین صفت را جز حق تعالی محال باشد وناپسند که کافر رانعمت مؤمن مینماید ومؤمن را نعمت کافر تا وقت اظهار حکم وی باشد و هر کس خصال مذمومه را بپوشاند به صفات محموده گویند تلبیس میکند و نفاق و ریا را تلبیس نخوانند هرچند دراصل تلبیس باشد .

(ازشرح تعرف ج۳ ص۱۳۱ - کشف المحجوب ص ۵۷ - لمع ص۲۷۱)

تلوین - این اصطلاح عرفانی است و بمعنی تلون عبداست درحال خود یعنی ازحالی بحالی گشتن چنانکه حضرت موسی بیك نظر الهی متلون گشت که هوش ازوی بشد و بالجمله تلوین احتجاب است ازاحکام حال ووصف ارباب احوال است چنانکه تمکین صفت اهل حقایق است ومادام که عبد درطریق است صاحب تلوین است زیرا که ارتقامی یابدازحالی بحالی دیگر و صاحب تلوین در ازدیادست برخلاف صاحب تمکین که منقلب نشود وواصل باشد .

(از کشف المحجوب ص۴۸٦ - کشاف ص ۱۳۱۰ - لمع ص ۳٦٦ - رسالهٔ قشیریه ص ٤۱ - شرح منازل ص ۱۸۸)

تماثل - تماثل اتحاد دوچیزاست درنوع یعنی درتمام ماهیت و هر گاه گفته شود مثلا دوچیز مثلانند ویا متماثلانند مراد این است که آندومتفق درتمام حقیقت وماهیت اند پس هردو امری که مشترك باشند در تمام ماهیت مثلانند و اگر مشترك نباشند متخالفانند و متخالفان هم یا متقابلانند یانه .

(از کشاف ص ۱۳٤۲ - اسفار ج۱ ص ۱۳٤)

تماس - تماس یعنی برخورد ومتماسان « الذان طرفا هما معاً لا فی المکان بل فی الوضع الواقع علیه الاشارة فان الاطراف لیست فی مکان البتة ولها وضع ما » .

(شفا ج۱ ص ۸۳)

تمام - کلمهٔ تمام وتام ابتداء دراشیائیکه معدود بوده است بکاربرده میشده است چنانکه مثلا میگفته اند که فلان تام الاعضاء است یعنی اعضاء او باندازه ایست که باید باشد و بعبارت دیگر دراشیاء ذو کمیت وبعد درمورداشیائیکه ازلحاظ وجود صفات بردیگری برتری داشته است بکاربرده میشده است وبعددرمورداشیائیکه ازهیچ جهت نیازی بغیر نداشته است بکاربرده شده است و گفته اند ذات حق تام الوجود وفوق تمام است . (ازشفا ج۱ ص۴۹۷)

تمامیه - رجوع به تمام شود .

(مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۹۴)

تمام المشترك - تمام مشترك میان چند نوع را جنس گویند مانند حیوان که جزء تمام مشترك است رجوع شود به‌جنس .

(دستور ج ۱ ص ۳۴۹)

تمثیل - این اصطلاح منطقی است و حکم است برچیزی مانند آنکه برشبیهش کرده باشند بسبب مشابهت وآنرا قیاس فقهی خوانند چه اکثر فقها بکار دارند .

(اساس الاقتباس ص ۳۳۳ و رجوع به کشاف ص ۱۳۴۴ شود)

وبالاخره تمثیل نوعی ازحجت است که‌ازراه مقایسهٔ امری منصوص العلت ومعلوم الحکم جزئی بواسطهٔ مشارکت آن باجزئی دیگر که مجهول الحکم است حکم امرمجهول بدست می آید بعد ازاحراز حکم امر معلوم الحکم که ملاك حکم است .

(دستور ج ۱ ص ۳۵۱)

شیخ‌اشراق گوید : « التمثیل غیرمفید للیقین وهو ما یدعی فیه شمول حکم لامرین بناءً علی شمول معنی واحد لهما » .

(مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۴۲)

تمدن - این‌اصطلاح اجتماعی‌واخلاقی است وعبارت ازاجتماع بنی‌نوع‌انسان وتعاون و تشارك درتحصیل غذا و لباس و مسکن است رجوع شود به‌مدینه . (دستور ج ۱ ص ۳۵۰)

تمکن - تمکن عبارت از نفوذ بعد چیزی است درمکان وآن شیء نافذ را ممکن وآن دگررا متمکن گویند .

(کشاف ۱۳۵۲)

تناسب - مراد تواطؤ است رجوع به توطؤ ومتواطی شود . (تفسیر ص ۱۳۵۲)

تناسخ - تناسخ دراحکام عبارت ازنسخ وزوال حکمی وایجاد وتشریع حکمی دیگر است ونزد اهل نظرعبارت ازتعلق روح ونفس ناطقه‌است بعدازتلاشی وفناء بدن ببدن دیگر بدون حصول‌فاصلهٔ میان آندو. اولین کسانی که در میان حکماء قائل بتناسخ شده‌اند فیثاغورس وپیروان او بوده‌اند وبعضی گویند افلاطون نیز قائل بتناسخ بوده است .

و در هرحال این مسئله در طول تاریخ صور مختلف بخود گرفته است و عقاید و نظریاتی اظهار شده ازاین قرار :

۱ - انتقال نفوس انسانی باجساد و حیواناتیکه از لحاظ اخلاقی و صفات دیگر مناسب باآن باشند .

۲ - انتقال نفوس ناطقه انسانی بابدان

انسانهای دیگر .

۳ - انتقال باجسام نباتی .

٤ - انتقال بجمادات .

٥ - انتقال بطریق صعودی از نبات بحیوان وبانسان .

٦ - انتقال بطریق نزول از عقول و مفارقات بانسان وازانسان بحیوان وازحیوان به نبات .

۷ - انتقال بابدان برزخی وآن برزخ غیرازبرزخی است که واسطهٔ میان مفارقات و اجسام است .

۸ - انتقال باجرام فلکی .

۹- انتقال نفوس اشقیاء باجساد حیوانات وسعداء بانسانها .

۱۰ - انتقال نفوس کاملان بمفارقات وعقول دیگران بابدان انسانها .

اغلب این عقایـد مردود شناخته شده است . صدرا نوعی ازتناسخ را که انتقال نفوس ناطقه باشد درنشأت دیگر بابدانی که مناسب باملکات نفسانی آنها دردنیا است قبول دارد ودرحقیقت آن ابدان عبارت ازمجموع ملکات فاضله ویا رذیله است که خود درنشأت دنیاوی ساخته است نه آنکـه ابدان دیگری باشد و اما انواع دیگر تناسخ را مردود میداند .

« فالتناسخ بمعنی انتقال النفس من بدن عنصری اوطبیعی الی بدن آخر منفصل عن الاول محال سواء کان فی النزول انسانیاً کان وهوالنسخ اوحیوانیاً وهوالمسخ اونباتیاً وهوالنسخ اوجمادیاً وهوالرسخ اوفی الصعود وهوبالعکس من الذی ذکرناه وان کان الی جرم فلکی کما ذهب الیه بعض العلماء . . . واما تحویل النفس من نشأة الطبیعیة الدنیاویة الی نشأة الاخرویة وصیرورتها بحسب ملکاتها واحوالها مصورة بصورة اخرویـة حیوانیـة او غیرها حسنة بهیئة نوریة او قبیحة ردیـة فلیس ذلك مخالفاً للتحقیق بل هوامر ثابت بالبرهان » .

(اسفار ج٤ ص ۹۸ ، ۱۸۰ ، ۹٦ - مبدأومعاد ص ۱۳۷ ، ۲۳٥ - ش ص ٤۷٦ - ٤۷۷ - تهافت التهافت ص ۱۷۷ ، ۲۷٥ - دستور ج ۱ ص ۳٥٤ - زادالمسافرین ص ٤۱۳ - ٤۲۲ - کشف المراد ص ۱۰۰)

تناسخیه - یعنی کسانیکه قائل بتناسخ اند .

(اسفار ج٤ ص ۱۳۸)

تناقض - تناقض عبارت از اختلاف دو قضیه است بایجاب وسلب کـه صدقاً و کذباً جمع نگردند « هواختلاف قضیتین بالایجاب

والسلب لاغیر » .

(مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۳۰)

ویااختلاف درقضیه باشد در کیفیت اما بروجهی که لذاته اقتضاءآن کند که یکی از آن دوقضیه بعینه یالابعینه صادق بود ودیگری کاذب . (اساس الاقتباس ص ۹۸)

و گفته‌اند که در تناقض هشت وحدت شرط دان وبالاخره دوقضیه موقعی متناقض اند که از لحاظ کیف یعنی ایجاب وسلب مختلف وازبقیهٔ جهات متحدباشند هشت‌وحدت عبارتند از وحدت موضوع ، محمول ، مکان ، شرط ، اضافه ، جزء و کل ، قوت و فعل ، و وحدت زمان .

وبعضی گویند وحدت نسبت فقط شرط است وآن شامل تمام آن وحدات میشود .

تناسل - این کلمه‌را صدرالدین بمعنای تعاقب در کون بکار برده وخود گوید : از اصطلاحات ارسطو است و او نیز بهمین معنی استعمال کرده است .

(رسائل صدرا ص ۸۹)

تناهی - هرامر کثیری که برای آن اجتماع وترتّب وترتیب طبیعی یا وضعی باشد متناهی است واما اگراجزاء متکثرهٔ آن مجتمع نشوند مانندحرکات وازمنه ویامجتمع شوند وترتیبی درآنها نباشد نه ترتیب طبیعی مانند علل و معلول ونه وضعی مانند مقادیر احتمال زیاده و نقصان درآن میرود و موجب تناهی آن نخواهد شد و بالاخره تناهی در مقابل عدم تناهی است ازباب عدم و ملکه و امورمتناهی امورمحدود بحدودند وغیرمتناهی اموری هستند که محدود بحدود نباشد «واعلم ان التناهی واللاتناهی .. . انما یعرضان بالذات للکمّ اما المتّصل کتناهی المقدار ولاتناهیه اوالمنفصل کتناهی العدد ولا تناهیه ویعرضان لغیره بواسطته کالجسم ذی المقدار والعلل ذوات العدد » .

(کشف‌المراد ص ۶۲ و رجوع شود به اسفار ج۲ ص ۸ و ج۱ ص ۱۵۱)

تنزیه - این اصطلاح عرفانی است و عبارت ازانفراد قدیم است باسماء و اوصاف و ذات او و آنطور که مستحق است ومنزه کردن عبد ازصفات حق است . (کشاف ص۱۴۳۵)

تواجد - این اصطلاح عرفانی است وتواجد طلب وجد است و بعضی گویند اظهار حالت وجد است بدون وجد وتواجد ازجهت معنی نزدیك به تساکراست وتشبه باهل وجد و سکر است و یا استدعاء وجد است از روی تکلف بنوعی ازاختیار و صاحب آنرا کمال

وجد نباشد .

(از شرح تعرف ج ٤ ص ۳۰ - رسالهٔ قشیریه ص ۳٤- شرح کلمات باباطاهر ص ۱۱۱ ورجوع شود به فرهنگ مصطلحات عرفا تألیف نگارنده)

توارد - کلمهٔ توارد مرادف با کلمهٔ تعاقب است ومراد این است که دویاچند علت علی التعاقب والتبادل برمعلول واحدی وارد شوند باحفظ خصوصیات اثر و معلول خاص و بعبارت دیگر باىقاء عین معلول عللی زائل و وارد شوند و چند علت مؤثر دریك معلول باشند نهایت علی التوارد واین امرمحال است رجوع به تعاقب شود .

تواری - این اصطلاح عرفانی است و احاطه واستیلای الهی را گویند .

(از کشاف ص ۱۵۲٤)

تواضع - این اصطلاح اخلاقی وعرفانی است ازنظر اخلاق آن بود که خودرا مزیتی نشمرد بر کسانی که درجاه ازاونازلتر باشند.

(اخلاق ناصری ص ۷۷)

و از نظر عرفاء وضع نفس خود باحق است درمقام عبودیت و باخلق درمقام انعطاف که در قسم اول یا انقیاد اوامر و نواهی بود یا قبول تجلیات صفات .

(ازمصباح الهدایة ص ۳۱۵)

تواطؤ - تواطؤ عبارت از وضع لفظ است برای امر و مفهوم عام مشترك بین افرادی چند علی التساوی در مقابل تشکیك وآن لفظ را متواطی گویند مانند لفظ انسان رجوع شود به متواطی . (کشاف ص ۱٤٤۰)

توافق - مراد تساوی است رجوع به نسب اربعه شود .

توبه - این اصطلاح اخلاقی وعرفانی است وباز گشتن ورجوع ازچیزی وروی آوردن بچیزی کامل وعالی است وبرحسب شرع ندامت ازمعاصی است از آن رو که معاصی است وحقیقت توبه آنست که سالك راه خدا از آنچه مانع وصول اواست به محبوب حقیقی خودازمراتب دنیا و عقبی اعراض کند وروی توجه بجانب حق کند ومراتب توبه چهار است .

۱ - باز گشتن از کفر که توبهٔ کفار است .

۲ - باز گشتن ازمناهی که توبهٔ فسّاق است .

۳ - باز گشتن ازاخلاق ذمیمه که توبهٔ ابرار است .

٤ - باز گشتن ازغیر حق که توبهٔ کاملان وانبیاء واولیاءالله است .

(ازرسالهٔ قشیریه ص ۳۲ ، ٤۵ - شرح تعرف ج۳ ص۱۰۹ ، ۱۷۰ - کشف المحجوب ص۳۷۸ - مصباح الهدایة ص ۳٦۷) ورجوع شود به

فرهنگ مصطلحات عرفا تألیف نگارنده .

توحید - توحید در لغت یگانه کردن و بیگانگی وصف نمودن و علم توحید علمی است که بدان شناخته شود که غیر خدارا وجود حقیقی نیست واشیاء مظاهر اویند وعلم بتفرید وجود محض است و بمعنای یگانه دانستن پروردگار است وتنزیهٔ خداست ازحدثان واز شریك و بالاخره حکم کردن بر یگانگی خداست اندر ذات وصفات وافعال .

(دستور ج ۱ ص ۳۶۱ - کشف المحجوب ص ۳۵۷)

وتوحید را اقسام وانواع ومراتبی است ازاین قرار :

توحید اخص الخواص - رجوع بتوحید عیانی کشفی شود .

توحید افعالی » »

توحید الهی » »

توحید حالی » »

توحید خاص » »

توحید خواص » »

توحید ذاتی » »

توحید شهودی » »

توحید صفاتی » »

توحید علمی » »

توحید عیانی » »

توحید عیانی کشفی » »

خلاصهٔ کلام توحید ذاتی آنکـه ذات اورا یگانه بدانی وتوحید صفاتی آنکه صفات را عین ذات بدانی وافعالی آنکهٔ گوئی « لامؤثر فی الوجود الا الله » و ایمانی آنکه غیر اورا مستحق پرستش ندانی و علمی آنکه مستفاد ازباطن علم باشد که آنرا علم یقین خوانند و بنده از روی علم ذات وصفات وافعال خودرا درذات اومحوداند وهرذاتی‌را فرع نوراوداند وحالی آنست که حال توحید وصف لازم ذات موحد گردد وجمله ظلمات و رسوم وجود او درغلبهٔ اشراق نورتوحید متلاشی گردد والهی آنکه حق تعالی از ازل آزال به نعت خود نه بتوحید دیگری همیشه بوحدت ووحدانیت و نعت فردانیت موصوف بوده وتاابـد هست و شهودی آنکه عبد کامل تمام افعال واشیاء را درافعال حق فانی یابد و درهیچ مرتبت هیچ شیء را غیرحق فاعل نبیند وغیراومؤثر نشناسد وبازعلمی آنکه بداند که غیرحق هیچ موجود نیست واشیاء مظاهر حق‌اند وعیانی همان شهودی است وعیانی کشفی آنکه سالك بمقامی رسد که تعیّن وهستی مجازی وی کـه پرده جمال الهی گشته و مانع مشاهده بود محو و فانی گردد وبی‌خودشده خودراحق دید وبلسان حق ناطق باناالحق گردد واین توحید خواص

واخص الخواص است چنانکه توحید شهودی توحید خواص است و توحید علمی توحید عوام است .

(اسفار ج٤ ص ۱۱۱ - شرح گلشن ص ۲٦۸ ، ۳۷۱ - شرح کلمات باباطاهر ص ۲۳ - مصباح‌الهدایة ص ١٤ - دستور ج۱ ص ۳٦۱)

توفیق - این اصطلاح عرفانی است و توفیق جریان امور است بروفق مراد و میل وحق وحقیقت وفراهم آمدن اسباب کار است وموهبتی است الهی که هر که را ارزانی دارد کارها موافق ارادهٔ اوانجام شود .

(ازمصباح‌الهدایة ص ۷) رجوع به فرهنگ مصطلحات عرفا شود .

توکل - این اصطلاح اخلاقی وعرفانی است وآن بود که در کارهائی که حوالهٔ آن بقدرت و کفایت بشری نبود ورأی ورؤیت خلق را در آن مجال تصرفی صورت نبندد زیاده ونقصان وتعجیل وتأخیر نطلبد وبخلاف آنچه باشد میل نکند و ازنظر عارفان دلبستگی و اعتماد کامل به پروردگار است و این مقام از کمال معرفت است زیرا انسان هراندازه خدایرابهترشناسد وازقدرت ورحمت‌وحکمت اوزیاده آگاه شود دلبستگی‌اوبآن ذات بی‌همتا زیادت شود .

(رجوع‌شود باخلاق ناصری ص ۸۰ - اخوان ج٤ ص ۱۳۹ - شرح گلشن راز ص ۲٦٦ - دستور ج۱ ص ۳٦۰)

تولد - رجوع شود به موالید .

(تفسیر ص ۸۸٦ ، ۸۷۷)

توهم - رجوع بوهم وواهمه شود .

(کشاف ص ۱۵۱۵)

تهذیب - تهذیب بمعنای پاك کردن و خوب کردن و تهذیب نفس یعنی پاك کردن درون ازرذائل وعبارت ازطرد اخلاق ذمیمه و عادات ناپسند است و فن تهذیب اخلاق یکی از شعب حکمت عملی است که عبارت از علم بمصالح شخصی و پاك کردن نفس از رذائل و تحلی آن به صفات خوب است .

(اخلاق جلالی ص ۳۹ - اخلاق ناصری ص ۵۵)

تهور - این اصطلاح اخلاقی است و درطرف‌افراط شجاعت‌است واقدام بودبرآنچه اقدام کردن برآن جمیل نباشد .

(اخلاق ناصری ص ۸۳ - اسفار ج۲ ص ۳۸ ورجوع به شجاعت شود)

ث

ثابت - کلمهٔ ثابت بمعنی آرامش و استوار و پابرجا است ودرفلسفه بمعنای تقرر وجود است «ثابت‌العین» یعنی متقرر در خارج درمقابل ثابت درذهن که موجود ذهنی است. (کشف المراد ص ۱۱ - ۱۲ ، ۱۳ - دانشنامهٔ علائی طبیعیات ص ۱۸)

ثابتات ازلیه - مراد از ثابتات ازلیه اعیان ثابته است رجوع باعیان شود.

ثبات - این اصطلاح اخلاقی است و آن بود که نفس را قوت مقاومت آلام وشدائد مستقر شده باشد تا از عارض شدن امثال آن شکسته نشود. (اخلاق ناصری ص۷٦)

ثبوت انتزاعی - مراداز اصطلاح ثبوت انتزاعی که‌در کلمات صدرالدین وغیره دیده میشود وجودانتزاعی است درمقابل وجودعینی خارجی رجوع شود بانتزاعی واعتباری.

ثبوت - تبوت یعنی وجود بعضی از متکلمان که قائل بحالند میان وجود و عدم فاصلهٔ قائلند که نه وجوداست ونه عدم وآنرا ثبوت نامند این فرض را فلاسفه و محققان و متکلمان مردود میدانند و گویند ثبوت مرادف باوجود است.

(کشف‌المراد ص ۱۱ - ۱۲ - ۱۳)

ثبوت شیء برای خودضروری‌است - این قاعده یکی ازاصول مسلمه وبدیهی است که مفاد حمل «هوهو» است ومعنای آن این است که هرچیز خودش خودش میباشد و همانست که هست و ثبوتش برای خودش ضروری میباشد و احتیاجی به دلیل و برهان ندارد.

وبالاخره هیچ کس دراین قاعده واصل که هرچیزی خودش‌خودش‌است وغیرخودش نیست نمیتواند شك کندوازمسلمیات‌وبدیهیات اولیه‌است وثبوت ذاتیات شیء برای آا‌حتیاج بحد وسط و برهان ندارد وحمل ذاتیات شیء برشیء ازاوائل محمولات است.

(رجوع به دستور ج ۱ ص ۳۷٤ وحمل ذاتی شود).

ثبوت شیءلشیء فرع لثبوت المثبت له - این اصطلاح و عبارت را فلاسفه قاعدهٔ فرعیه نامند. رجوع شود بقاعدهٔ فرعیه.

ثقل - ثقل درلغت یعنی سنگینی وثقیل یعنی سنگین چنانکه خفت یعنی سبکی وخفیف یعنی سبك ثقل و خفت از کیفیات محسوسهٔ ملموسه اندودرتعریف آنها گفته اند «ثقل عبارت ازقوت طبیعی است درجسم که بواسطهٔ آن حرکت کند بطرف وسط و یا مبدأ حرکت جسم است بطرف وسط بالطبع و خفت قوتی است طبیعی درجسم که مبدأ حرکت آنست ازوسط وتعریف دیگر آنکه ثقل مبدأ وموجب حرکت جسم است بجانب مرکز و خفت بجانب محیط و هریك از آندو موجب تباعد جسم است ازجسم دیگر و بعبارت دیگر ثقل عبارت از میل جسم است بطرف سفل و خفت میل جسم است بطرف علو ویا ثقل میل طبیعی جسم است بسافل وخفت میل طبیعی جسم است بطرف علو.

(اسفار ج۲ ص۲۵ - ۲۷ - اخوان ج۲ ص۳۳۸ - تفسیر ص ۷۵)

در مباحث المشرقیه آرد: که گاه از کلمهٔ ثقل اراده میشود طبیعتی که مبدأ میل محسوس است وگاه نفس میل اراده میشود.

(ازمباحث ص ۲۸۶)

ثنویت - ثنویت یعنی دوگانه پرستی و دووجود پرستی وثنوی یعنی دوگانه پرست و کسی که قائل بدو مبدأ میباشد مذهب ثنوی بمذهب خاص فلسفی میگویند که قائل بدو اصل ومبدأ میباشد.

این مذهب درطی تاریخ چه درعقاید دینی وچه درنظرات فلسفی بصورتهای گوناگون جلوگرشده است چنانکه میدانیم حکماء فرس قدیم براصل عقاید مذهبی قائل بدواصل بودند که یکی را بنام نور ودیگری را ظلمت نامیده اند و گاه از آندو تعبیر بخیر وشر ودیگر بار بآهورامزدا و اهرمن و زمانی باسامی و نامهای دیگرشده است.

ازفلاسفه یونان اولین کسیکه ثنوی مذهب بود انکساکورس است که علاوه برعناصر مادی معتقد باصل عقلی که ناظم جهان است بود وآنرا مدبر ونظم دهنده عناصر وتشکیلات جهان میدانست.

ارسطو نیز از جهتی ثنوی مذهب بوده است زیرا اوماده وصورت را اساس عالم آفرینش میدانست.

افلاطون میان مثل نوریه و موجودات مادیه فرق میگذارد و درفلسفهٔ او نیز ثنویت

خاصی آشکار است .

مذهب مانی که خود ترکیبی است از دین زردشت و مسیح و بودا نیز مظهر ثنویت است چنانکه آهورامزدا و اهرمن را دو اصل وجودی عالم میدانند .

مذهب یهود نیز بنابرآنچه از کلمات تورات وقرآن مجید بدست می آید بیکتاپرستی گرویده‌اند مع ذلك ازجهتی ثنویت را حفظ کرده‌اند .

بعضی ازفلاسفه قرون وسطی نیزمذهب ثنویت را پذیرفته و روح و عقل هردورا اصل واساس جهان آفرینش وعالم قرارداده‌اند و بدین ترتیب مذهب ثنویت علمی‌قدیم‌را مجدداً تأیید کردند .

دررسائل اخوان‌الصفا آرد : « فلذلك قالوا انه اوجد واخترع اشیاء مثنوية مزدوجة وجعلها قوانين الموجودات واصول الكائنات فمن ذلك ماقالت الحكماء الفلاسفه: الهيولى والصورة ومنهم من قال . النوروالظلمة ومنهم من قال الجوهروالعرض و . . . الخيروالشر و . . . الاثبات‌والنفى و . . . الايجاب والسلب و . . . اللوح‌والقلم و . . . الفيض والعقل و . . . المحبة‌والغلبة و . . . الحركة والسكون و . . . الوجود والعدم و . . . النفس والروح و . . . الكون والفساد و . . . الدنيا والاخرة و . . . العلة والمعلول و . . . المبدأ والمعاد و . . . والقبض والبسط و . . . » . (اخوان ص۲۰۲)

ثواب ـ این اصطلاح کلامی‌است ودر تعریف آن گویند: عبارت ازبهره بردن مستحق است مقارن باتعظیم‌واجلال «والمدح والثواب يستحقان بفعل الواجب وفعل المندوب وفعل ضد القبيح وهوالترك له على مذهب من يثبت ضداً والاخلال بالقبيح ... واعلم انه يشترط فى استحقاق الفاعل المدح والثواب ايقاع الواجب‌لوجوبه‌اولوجه وجوبه و كذا المندوب ويفعله لندبه اولوجه ندبه» .

(کشف‌المراد چاپ اصفهان ص ۲۲۹)

ج

جائر - این اصطلاح اخلاقی واجتماعی است خواجهٔ طوسی گوید : ارسطو مردمان ستمکار را در جوامع سه نوع میدانست از این قرار :

جائر اصغر
جائر اعظم
جائر اوسط

جائر اعظم کسی بود که ناموس الهی را منقاد نبود وجائر اوسط آنکه حاکم را مطاوعت نکند وجائر اصغر آنکه برحکم دنیا رود و فسادیکه ازجائر اصغر برخیزد غصب و نهب اموال وانواع دزدی وخیانت بود و فسادیکه ازجور آن دومرتبت ودستهٔ دیگر باشد اعظم ازاین فساد یعنی فساد جائر اصغر بود .

(اخلاق ناصری ص ۹۹)

جامد - جامد یعنی جسمی که ذونفس (حیوانی ونباتی) نباشد .

(مصنفات جزء اول رسالهٔ ٥ ص ۷۲)

جابرصا
جابلقا

در تعریف این دو لفظ در مصنفات شیخ اشراق آمده است که « عالم الاشباح المجردة وهو الذی اشارالیه الاقدمون ان فی الوجود عالماً مقداریاً غیر العالم الحسی لایتناهی عجایبه ولا یحصی مدنه من جملة تلك المدن جابلقا و جابرصا و هما مدینتان عظیمتان لکل منهما الف باب لایحصی ما فیها من الخلایق لا یدرون ان الله خلق آدم وذریته وهو یحذو حذوالعالم الحسی فی دوام حرکة افلاکه المثالیة و قبول العنصریات ومرکباته » .

(مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۳۳٤)

« وهذه احکام الاقلیم الثامن الذی فیه جابلقا وجابرصا » .

(مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۲٥٤)

و بنابراین مراد از جابلقا و جابرصا عالم اشباح مثالیه است که اشباح مجرده هم گویند .

جبر - جبر درلغت بمعنای شکسته بستن ونیکو کردن است « جبر و اجبر و تجبر و اجتبر » یعنی بعدازشکسته شدن ودرهم ریختن

اصلاح وترمیم گردید و بمعنی بی‌نیاز کردن فقیر و بمعنی الزام واکراه واجبار آمده است.

مفهوم فلسفی آن بمعنی ملجأ ومجبور بودن انسان است درافعال خود.

مسأله جبر واختیار یکی ازمسائل مهم فلسفی وعقلی و کلامی است که اکثر فلاسفه ومتکلمان درحل آن مانده ودربیان آن حیران وسر گردانند.

دررسائل اخوان الصفا است که مسألهٔ جبر یکی ازمسائل مورد بحث و اختلاف بین مردم وعقلا است واززمانهای گذشته مردم دو دسته بوده‌اند یکی جبریه و دیگری قدریه که خلاصه نظر وعقیده آنها این است که تمام موجودات وافعال تابع قضا وقدر الهی‌اند.

(اخوان ج٤ ص ۳۵)

درهر حال طرح این مسأله چنین است که آیا مردم درافعال وحرکات خودمختارند ویاملجأ ویا اراده حق تعالی شامل تمام افعال وحرکات وسکنات بندگان هم میشود یا نه یعنی ما که انسان هستیم و دارای شعور و ادراك میباشیم افعال خودرا باختیار خود انجام میدهیم یا آنکه همانطور که وجود ما ناشی از مبدأ دیگری است افعال ماهم ازمبدأ دیگراست وما درافعال خود اختیاری نداریم این مسأله بطریق فوق مورد توجه متکلم است.

وطرح آن ازنظر حکیم چنین است که ما که انسان هستیم ودارای عقل وشعورواراده میباشیم آیـا در افعال خود مقهور حوادث و طبیعت و الزام طبیعی و محیطی وتابع علل و معلول خاص هستیم که دراختیار ما نیست یا نه آیا افعال مـا تابع قانون خاص علیت است و نظام طبیعت ما را بهرطرف که نظم اوست میبرد.

متکلم گوید: اگرما درافعال خودمختار نباشیم پس ارسال رسل وانزال کتب واحکام عبادی و غیره چه معنی دارد و اگر مختاریم معنی قضا وقدر ولوح محفوظ و محو واثبات وقدرت الهی وآیات واخباریکه درمورد اراده وخواست خدا آمده است که «یضل من یشاء یهدی» چه معنی دارد.

ازنظر فیلسوف اگرانسان مختار باشد پس معنی قانون علیت ونظام طبیعی چیست و اگرمجبور باشد پس قوانین ومقررات اجتماعی واخلاقی برای چیست وچرا هرفردی جوری فکرمیکند وافعال وحرکات او طوری دیگر است آیا قاعدهٔ علیت استثنا پذیر است و در مورد حرکات وافعال و خواسته‌های انسانی علیت ومعلولیتی وجودندارد وما درافعال خود

تابع نظام و قواعد علی و معلولی نیستیم پس چرا برای افراد انسان درمواقع خاص ومحیط وشرائط مخصوص افکار وعقایدی پدید میآید ودرغیر آن شرائط افکار و عقاید دیگر پدید می آید.

افعال و حرکات و عکس العملهای انسانی درمقابل حوادث در زمانها و مکانهای مختلف متفاوت است. عقاید وانظاری چند پدید آمده است ازاین قرار:

الف - دستهٔ از معتزله گویند: خدای متعال بندگان را قادر وتوانا خلق کرده‌است ودیگر کاری بآنها نداشته وفقط از آنان اطاعت وایمان میخواهدوبس وخودمختارند هرراهی که بخواهند میتوانند برگزینند.

ب - اشاعره گویند: آنچه در خارج متحقق میشود بارادهٔ حق‌است وافعال بندگان هم از این قاعده مستثنی نیست و همه بارادهٔ حق است و ارادهٔ او متعلق بتمام موجودات و کائنات است.

ج - حکما و امامیه گویند: که اشیاء درقبول وجودازمبدأ اول متفاوتند بعضی‌قبول وجودنمیکنند مگر بعدازوجود دیگری مانند عرض که وجودآن ممکن نیست مگر بعد از وجود جوهر. پس حق تعالی برغایت کمال خود افاضهٔ جود میکند برممکنات برترتیب ونظام معیّن و برحسب تفاوت قابلیات آنها استفاضهٔ آنها متفاوت‌است بعضی‌صادرازحق‌اند بلاسبب ووسط وبعضی به سبب واحد و بعضی باسباب کثیره و وجود وسائط ازجهت نقصان درقدرت او نیست بلکه ازجهت نقصان در قابلیات است وموجوداتیکه ازذات حق صادر شده‌اند یا خیرات محض‌اند مانند فرشتگان وغیره ویاخیرات آنها غالب برشر آنها است مانند انس وجن وبالاخره غیرازعقول مجرده وهراندازه از مبدأ فیّاض دورتر وفاصلهٔ آنها زیادتر باشد خیرآنها کمتر است پس خیرات بالاصاله داخل در قدرت حق‌اند و شرور که تابع‌خیراتند بالعرض داخل درقدرت حق‌اند وخدا کفر را اراده کرده است و لکن راضی بدان نیست مانند مار گزیده که باراده خود دست خودرا قطع میکند و لکن راضی بدان نیست واین‌است معنی «بل امر بین‌الامرین».

عدهٔ دیگر ازفلاسفه این مساله‌را بطور عارفانهٔ حل کرده و گویند تمام موجودات پرتوی ازذات احدیت‌اند وهیچ شأنی دروجود نیست مگر آنکه شأن حق است وهیچ فعلی نیست مگر آنکه فعل‌اوست «ولاحول ولاقوه الا بالله» مثلا فعل زید باآنکه فعل زیداست

بالحقیقة دون المجاز مع ذلك فعل حق است درحقیقت وبنابراین نسبت فعل و ایجاد بعبد درست است چنانکه نسبت سمع وبصر و . . . بعبد درست است وازهمان وجه وجهت که نسبت بعبد داده میشودنسبت بحق داده میشود وهمانطور که وجود زید متحقق درخارج است ومنسوب بزیداست ودرعین حال شأنی ازشئون حق است وافعال و کردار اوهم همین حال را دارد پس انسان فاعل کارهائی است که میکند درعین حال فعل او یکی از افاعیل حق است بروجه اعلی و اشرف که لایق باحدیّت ذات اوست بلاشوب انفعال ونقص ومعنی گفتارامام که فرمودند نه جبر است ونه تفویض بلکه امر بین دوامر است همین است ومراداین نیست که افعال بندگان مرکب ازجبر وتفویض است و یااینکه هیچکدام نیست ویا آنکه ازجهتی اضطرارباشد وازجهتی اختیار ونه آنکه مضطر است درصورت اختیار ونه آنکه اورا اختیاری ناقص وجبری ناقص باشد وبلکه معنی امر بین امرین این است که عبد مختاراست ازآن جهت که مجبور است ومجبور است از وجهی که مختاراست واختیاراو بعینه اضطراراواست وتوسط بین دوضد گاه بمعنی امتزاج است که حاصل ازمکسور دو طرف است چنانکه از اختلاط حار وبارد فاتر درست میشود که نه حار ونه بارداست و گاهی متوسط جامع میان هردواست بنحواعلی وابسط بدون تضاد و تزاحم مانند جوهر افلاك که درعین بساطت جامع کیفیات اربعه اند بروجه اعلی و ابسط زیرا آن کیفیات از افلاك برارضیات افاضه میشوند واین نوع توسط بهترین نوع توسط است و دیگر ازمؤیدات آنکه انسان مخلوق است برصورت خالق وتمام صفات وقوا که درخالق است نمونهٔ آن درانسان است وازجمله قدرت حق است وناچار باید درانسان اراده و قدرت باشد که مظهریّت تامهٔ آن درست باشد .

وبالجمله هرفعلی بعد ازمقدمات عامه حاصل میشود وموقعی که آن علل و مقدمات حاصل نشود فعل انجام نخواهد شد و کسی که نظر کند به سبب وعلت فعل و دریابد که آنها دراختیار فاعل نیست حکم بجبر میکند وکسی که نظر بنفس فعل کند که از فاعل صادر میشود حکم باختیار مطلق کند و این هردو درست نیست ببیانی که گذشت رجوع باختیار شود .

(ازاسفار ج۳ ص ۸۲ - ۸۴ ، ۷۱ - دستورج۱ ص ۳۸۲ - شرح منظومه ص ۸۳)

جبروت - جبروت عبارت ازعالم عقول

است لاهیجی دربیان تقسم عوالم گوید : اول عالـم جبروت است وآن باصطلاح اصح اول وجود مقید وعالم علم و عالم عقول مجرده از ماده و صورت و مدت است و باصطلاح دیگر مجموع عالم ملك و ملکوت است دوم عالـم ملکوت وعالم قدر وعالم عقول مجردهٔ از ماده ومدت است نه مجرد ازصورت سوم عالم ملك است وآن عالم اجسام است .

ابوطالب مکی عالم جبروت را عالـم اسماءِ وصفات الهیه میداند ولکن اکثر فلاسفه عالم جبروت را عالم اوسط وبرزخ میدانند .

حاجی سبزواری گوید : جبروت عالم عقول است صدرا گوید : عالم عقول کلیه را را جبروت مینامند زیرا عقول کلیه درمرتبت کمالند و جبران نواقص مادون میکنند کـه عالم اجسام باشد .

(ازشرح منظومه ص۱۸۳- دستور ج۱ص۳۸۲- مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۲۴۶ ، ۲۵۷)

جبری - جبری یعنی کسی که جبری مذهب است رجوع به جبرشود .

جبن - جبن یعنی ترس و ضد شجاعت است وازاصطلاحات اخلاقی است رجوع بـه شجاعت شود . (اخلاق ناصری ص ۶۲)

جدل - جدل یکی از صناعات خمس منطقی است وعبارت ازقیاسی است که مقدمات آن از قضایای مشهوره تشکیل شده باشد و یا هرچه مفید رأیی باشد مشهور یا مقتضی الزامی باشد آنرا جدل خوانند و مبادی در جدل مشهورات بود واستعمال حق غیرمشهوردراین صناعت مغالطه باشد .

(اساس الاقتباس ص ۳۴۲ ، ۴۵۵)

از نظر تاریخی کلمهٔ جدل تحولات و تطوراتی ازلحاظ مراد ومقصود پیدا کرده است چنانکه فلاسفه بدواً جدل را برمسائل مابعد الطبیعة اطلاق مینمودنـد و دردورهای بعد و عصرمدرسی اطلاق بریکی ازمواد درسی میشده است و کم کم بمعنای نوعی مناقشه واستدلال عقیم بکار برده شده است کـه همان جدل بمعنای خاص منطقی باشد .

(دستور ج۱ص ۳۷۵)

جده - جده یا ملك یکی از مقولات نه گانهٔ عرضی است که عبارت از هیأت محاط بودن است بنحویکه محیط ومحاط باهم منتقل شوند یعنی هر گاه محاط منتقل شود محیط نیز منتقل گردد وازآن تعبیر بملك ولـه هم شده است .

قطب الدین گوید: و گاه باشد که تعبیر از آن بملك کنند و آن بودن جسم باشد

در محیطی بکل او یـا ببعض او بروجهی که محیط بانتقال محاط به منتقل شود.

(درة التاج جزء سوم از بخش نخستین ص۹۸- دستور ج۱ ص ۳۸۵)

« الجده هیئة تحصل لاجل مایحیط ».

(شرح منظومه ص ۱۳۸)

جذبه ـ جذبـه عبارت از تقرب بنده است بمقتضای عنایت خداوند که درطی منازل بسوی حق بدون رنج وسعی خودش همه‌چیز از طرف خداوند برای او تهیه شده است و یا عبارت از نزدیك گردانیدن حق‌است مر بنده‌را بعنایت ازلیت خود و مهیا کردن اورا برای وصول به حقیقت بدون زحمت و کوشش. رجوع به فرهنگ مصطلحات عرفـا تألیف نگارنده شود.

جرم ـ کلمهٔ جرم بکسرجیم بمعنای جسد است افلاك وکواکب و کلیهٔ اجسام سماوی راجرم واجرام‌اثیری مینامند و گاه از کلمهٔ جرم جسم را اراده میکنند.

« تبیّن فی العلـم الطبیعی ان هناك جرماً محسوساً هو السبب فی سائر الجواهر المحسوسات ». (تفسیر ص ۷۸۰)

« ظن بعض‌الناس ان نهایت الجرم مثل السطح والعظم فهو من الکمیات ».

(تفسیر ص ۵۹۸ و رجوع شود باسفار ج ۱ ص ۱۷٤ ـ ش ص ۳۵٦)

جرم سماوی ـ مراد افلاك است در صورتیکه بطور جمع « اجرام سماوی » آید وفلك الافلاك است درصورتیکه بصورت مفرد « جرم سماوی » آید « الجرم السماوی عندهم (مشائیان) جسم بسیط ».

(تهافت‌التهافت ص ۲۳۹)

و گاه جسم سماوی گوینـد « الجسم السماوی عند الفلاسفه لیس مرکباً من‌المادة والصورة وانما هوعندهم بسیط ».

(تهافت‌التهافت ص ۲۹۹)

« الجسم السماوی انما استفاد البقا من قبل المفارقات ».

(تهـافت التهافت ص ۱۸)

و چون اول موجود جسمانی است در میان جواهر جسمانی واجب الوجود است « الجرم السماوی قد ظهرمن امره انه واجب الوجود فی الجواهر الجسمانی ».

(تهافت‌التهافت ص ۱۷۸)

و قابل فساد نیست « الجسم السماوی لما کان لا یفسد دل علی ان الهیولی فیه هی الجسمیة الموجودة بالفعل و ان النفس التی

فیه لها قوام بهذا الجسم » .

(تهافت التهافت ص ۴۷۷ ورجوع شود به ص ۵۹ـ تفسیر ص ۱۰۷۷ ا ۱۲۰۷ : ۱۰۲۵ ، ۱۰۹۳ ، ۱۵۳۴ ، ۱۶۴۳ ، ۱۶۳۳)

جرم کل ـ مراد از جرم کل فلك اقصی است « امّا لانه فی المشهور هو العلة لوجود الفلك الاقصی الذی یقال لجرمه جرم الکل لاحاطة جرمه و حرکته بجمیع الاجرام والحرکات الداخلة تحت جرمه » .

(مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۱۲۶ ح) .

جزاف ـ هرگاه مبدأ فعلی تخیل بدون رؤیت و فکر باشد جزاف مینامند در شرح حکمت اشراق آرد : که این کلمه فارسی الاصل است ومعرب گزاف است و بعضی ازفلاسفه درتعریف جزاف گویند: هرفعلی که مبدأ اول آن تخیل باشد بدون فکر و بدون انضمام امری دیگر جزاف مینامند .

(اسفار ج ۱ ص ۱۸۴ ـ ش ص ۳۵۶)

جزء ـ جزء مبدأ تشکیل کل است و جزء باجزئی وجوه امتیازی دارند که ازجمله این است که بانتفاء جزء کل منتفی میشود و باانتفاء جزئی کلی منتفی نمیشود در هرحال جزء مقابل کل است ومبدأ تشکیل و ترکیب آنست وجزئی مقابل کلی است چنانکه بیاید

« توجد الاجزاء متقدمة فی الکون علی الکل» .

(تفسیر ص ۸۹۳)

« اجزاء کل شیء متقدمة علیه اعنی انها مأخوذة » .

(تفسیر ص ۵۷۵ ورجوع شود بدستور ج ۱ ص ۳۹۲)

جزء مشترك ـ جزء مشترك میان چند نوع را جنس میگویند مانند حیوان که حیوانیت جزء مشترك میان انسان و سایر حیوانات است .

(دستور ج ۱ ص ۲۹۲) رجوع به جنس شود

جزء لایتجزی ـ جزء لایتجزی یعنی جزئی که قابل تجزیه وتقسیم نیست که جواهر فرد هم نامیده اند و کسانیکه مانند ذیمقراطیس قائل باجزاء لا یتجزی شده اند گویند اجسام مرکب از عدهٔ زیادی ازاجزاء است بعضی از فلاسفه اجسام رامتصل واحد نمیدانند و کسانی که قائل بجزء لایتجزی نمیباشند گویند اجسام متصل واحدند وبطور بی نهایت قابل تقسیم اند در مقابل پیروان جزء که میگویند : جزء جوهری است ذووضع و قبول قسمت نمیکند نه قطعاً ونه وهماً ونه فرضاً .

توضیح آنکه جسم نزد متکلمان مرکب از اجزاء لایتجزی بوده ونزد حکماء مرکب ازماده وصورت میباشد متکلمان گمان کرده اند

که قول به‌هیولی مستلزم قول بقدم عالم است و بیان شد که کسانیکه قائل بجواهر فرد میباشند اجزارا جسم نمیدانند ولکن میگویند که اجسام ازاجزاء بوجود می آید عدهٔ دیگر ازپیروان جزء میگویند که‌اجزاء دارای اشکال خاص میباشند وخود آنها نیز جسم‌اند .

(دستور ج ۱ ص ۲۹۲) ورجوع شود باجزاء لایتجزی .

جزئی - جزئی عبارت ازمفهومی است که نفس تصورآن مانع ازوقوع شرکت باشد واین نوع جزئی را جزئی حقیقی مینامند در مقابل جزئی اضافی که خود نسبت بما فوق یعنی امری کلی‌تر جزئی میباشد و نسبت بمادون خود یعنی امریکه شمول آن کمتر است کلی است وجزئی ممکن است مادونی نداشته‌باشد که جزئی حقیقی است وبنا براین جزئی اضافی خود از جهتی کلی است مثلا انسان نسبت به حیوان که کلی‌تر است جزئی اضافی است و نسبت بمادون خود یعنی افراد کلی است وزید نسبت بمادون ومافوق هردوجزئی است زیرا مادونی ندارد که شامل آن شود . واز خواص جزئی آنکه نه کاسب است ونه مکتسب یعنی نه بوسیله آن میتوان امری را ثابت کرد و نه درمقام برهان امور جزئی را ثابت میکنند زیرا براهین همواره در راه اثبات امور کلی است وخود براهین نیزازمقدمات کلی تشکیل می‌یابد .

(دستور ج۱ ص ۳۹۵ - تفسیر ۱۰۷۸،۱۵۵۱)

جزئی اضافی
جزئی حقیقی } رجوع‌شودبه‌جزئی.

جسم - جسم عبارت از جوهری است متحرك که قابل اشارهٔ حسّیه و لمس باشد و یا امری‌است قابل ابعاد ثلثه یعنی‌طول وعرض وعمق وبنابرتعریفی نفس قابلیت ابعاد است و یا جوهر قابل ابعاد است ویا عبارت از بعد امتدادی است که متقدر باشد طولا و عرضاً و عمقاً . (المعتبر ص ۷)

ویاجوهرممتدی‌است که درطرف دیگر وجود ودر مرتبت نازل آن قرار گرفته باشد و ادنی و اخس موجودات است وآن حقیقت افتراقی است که دروجود اوقوت عدمش باشد ودرعدمش قوت وجودش .

(اسفار ج ۲ ص ۹۴)

جسم یا بسیط‌است ویامرکب واشراقیان جسم‌را برزخ گویند وجسم بسیط را جسم‌فارد وجسم مرکب‌را جسم‌مزدوج مینامند «الجسم اما مفرد لم‌یتألف من اجسام اومرکب یتألف

من اجسام متشابهة كانت كالسرير او مختلفة كالحيوان والجسم المفرد قابل للانقسام » .

(شرح هدایه ملاصدرا ورجوع شود به تهافت التهافت ص ٤٤ - ٤٥ - دستور ج۱ ص ٤٠٠)

جسم ابداعی - مراد از جسم ابداعی فلك الافلاك وفلك اقصى است و ازآن جهت جسم ابداعی مینامند که اولین جسمی است که از مفارقات جدا شده است ونیز از آن جهت که مسبوق بمدت نیست .

جسم اول - این اصطلاح را صدرا از کلمات انکسا کورس گرفته و گوید : شاید مراد او موجود اول باشد و بعید هم نیست که هیولای اولی باشد . (اسفار ج۲ص۱۶۳)

جسم بخاری - مراد روح حیوانی است « وفي البدن الانسان جسم لطيف بخاري يسمى روحاً حيوانياً » . (رسائل ملاصدرا ص۲۶۸)

جسم برزخی - رجوع شود به کلمهٔ برزخ .

جسم بسیط - جسم بسیط درمقابل جسم مرکب است وآن جسمی است که مرکب از اجزاء متشابهةالاجزاء ویاغیرمتشابهةالاجزاء تشکیل شده باشد .

(دانشنامه طبیعیات ص ۳۳)

جسم تام - میبدی در تعریف جسم تام گوید : جسم مرکب یا مزاج دارد و زمانی درازامید بحفظ هیأت ترکیبی آن هست یانه، جسمی که ازنوع اول باشد تام وجسمی که از نوع دوم باشد ناقص مینامند .

(شرح هدایه خطی)

جسم تعلیمی - جسم تعلیمی عبارت از عرضی است قائم بجسم طبیعی که نفس ابعاد سه گانه است بدون التفات و توجه به چیزی ازمواد واحوال آن . (دستور ج۱ ص ٤٠٢)

وتفاوت بین جسم تعلیمی وطبیعی باطلاق وتعین است وامتداد جسمی اگر بطور مطلق لحاظ شود بدون تعیّن بهتناهی ونامتناهی بودن آن وبدون رعایت ممسوح ویا نامممسوح بودن آن جسم طبیعی خواهد بود واگر لحاظ شود باقید متناهی بودن و ممسوح بودن بمساحت معین جسم تعلیمی است « فالامتداد الجسمي اذا لوحظ مطلقاً بلاتعيّن بالتناهي واللاتناهي و من غير ان يكون ممسوحاً بمساحة معيّنة عند التناهي فهو الجسم الطبيعي و اذا لوحظ متناهياً ممسوحاً بمساحة معيّنة يتطرق القدر والكمية فهوالجسم التعليمي» .

(شرح منظومه ص ۲۵۲)

قطب‌الدین گوید: وما چون تخیل ثخن کنیم با آنکه التفات کنیم بچیزی ازمواد آن

بعدم تام باشد که جسم تعلیمی است واگر تخیل سطح او کنیم بی آنکه التفات کنیم بچیزی از آنها که مقارن اوست درمواد ازلون وضوء آن سطح تعلیمی باشد وبراین وجه‌است قیاس خط تعلیمی .

(درةالتاج قسم‌سوم ازبخش اول ص ٥٤)

وبالاخره‌حاجی‌سبزواری گوید: تفاوت ما بین جسم طبیعی و تعلیمی باطلاق و تعیین است چنانکه گذشت .

جسم‌رونده ـ یعنی جسم نباتی .

(مصنفات باباافضل ج۱ رساله ۱ ص ۲۹)

جسم زنده ـ مراد حیوان است .

(مصنفات ج ۱ رساله ۱ ص ۲۹)

جسم‌سماوی ـ مراد فلك‌الافلاك است که « یفعل هذا الجسم الواحد المتحرك حركة دورية متصلة » .

(تفسیر ص ١٥٨٤)

« ليس يمكن ان يكون هيهنا جسم سماوى ليس له معونة فى‌تحريك كوكب » .

(تفسیرص۱۶۸۰) ورجوع به‌شفا ج۱ ص۷۱ شود .

جسم صافی ـ جسم صافی آنست که بینائی آنرا دریابد نه ازجهت ضوء وروشنی آن جسم‌صافی بلکه ازجهت روشنی دیگری واین از آنست که بصر چیزهای رنگین را بضوء خورشید دریابد . (مصنفات ج۲ ص۳۱)

جسم طبیعی ـ جسم طبیعی جوهری است قابل انقسام درجهات ثلث ونزد مشائیان مرکب از ماده وصورت است ونزد اشراقیان جوهری است بسیط وعبارت ازصورت جسمیهٔ قائم بذات خود میباشد .

(دستور ج ۱ ص ٤٠١)

ناصرخسرو گوید : اما جسم طبیعی آنست که مر اورا قوت الهی جنباننده وقهر کننده است بی آلتی برسه جهت .

(زادالمسافرین ص ۳۵)

جسم فارد ـ مرادازجسم‌فارد دراصطلاح اشراق جسم بسیط است مانند افلاك .

(ش ص ٤١٨)

جسم کثیف ـ جسم کثیف آنست که حاجز ابصار ما باشد ازابصار نور بکلیت .

(درةالتاج قسم چهارم ص ١٤)

جسم کلی ـ مرادجمله‌عالم‌است‌اخوان الصفا آرند : « اذا افاضت قوى النفس الكلية الفلكية فى‌الجسم الكلى الذى هوجملة العالم الجسمانى » . (رسائل ج۳ ص٥٤)

جسم‌مزدوج ـ مراد جسم مرکب است مانند موالید . (ش ص ٤١٨)

جسم لطیف - جسمی که حاجب از ابصار ماوراء نباشد جسم لطیف مینامند و یا مانع از نفوذ نور در آن و وصول بما بعد آن نباشد مانند افلاك واجرام دیگر سماوی .

(ش ص ۴۱۸ - درة التاج قسم چهارم ص۱٤)

جسم محدد - مراد جسم محدد افلاك است که فلك الافلاك باشد رجوع به جسم محیط وجرم الکل شود .

جسم مطلق - مراد مطلق جسم است اعم ازطبیعی وتعلیمی وبدون توجه به تعین و تحدید بحدود آن « فحاصل الکلام ان الجسم المطلق هو المقدار المطلق وان الاجسام الخاصة هی المقادیر الخاصة » .

(مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۷۷)

« و اما الجسم المطلق فعلته الهیولانیة هوالجوهر البسیط الذی قبل الطول والعرض والعمق فصاربها جسماً » .

(اخوان ج۳ ص۲۳۰)

«والجسم المطلق ایضاًصورة فی الهیولی».

(اخوان ج۳ ص۲۳۰)

جسم مقتصد - هرجسمی که بنحو ناقص حاجز از ابصار ماوراء خود باشد جسم مقتصد مینامند . (درة التاج قسم چهارم ص ۱٤)

جعل - جعل بمعنی نهادن و آفریدن و گردانیدن و گمان بردن وبپا داشتن وشروع کردن درکاری و اعطا کردن آمده است و در اصطلاح فلاسفه عبارت ازاثرخاص فاعل است که مناسب بامعنای آفریدن میباشد .

بعدازفراغ ازاین قاعده که « کل ممکن زوج ترکیبی له وجود و ماهیة » مسأله جعل مطرح شده است براین مبنی که آیا کدام یك ازدو جزء « وجود وماهیة » در اشیاء مجعول بالذات اند و کدام مجعول بالعرض و آیا اثر فاعل اولا وبالذات وجود است یا ماهیت و یا آنکه هیچکدام نیست بلکه اثرجاعل عبارت از اتصاف ماهیت بوجود است دراین زمینه نظریاتی چند اظهار شده است :

بعضی گویند : مجعول بالذات ماهیت است ووجود مجعول بالعرض است .

بعضی گویند : مجعول بالذات وجود است و ماهیت مجعول بالعرض بوده و عبارت ازحدود وجوداست وبلکه درتمام امورمجعول بالذات وجود عینی او است و وجود اصل در تقرر است .

بعضی میگویند : مجعول بالذات نفس صیرورة ماهیات موجوداً میباشد .

بعضی میگویند: مجعول بالذات مفهوم وجود بما هوموجود است.

صدرالدین گوید : مجعول بالذات و معلول بالذات انحاء وجودات است به جعل ابداعی بسیط که بافاضهٔ خاص وتجلی اول موجودات از کتم عدم پدید آمده‌اند وبه‌تجلی دوم مراتب و کثرات صفاتی واسمائی وافعالی نمودار گردیده‌اند .

(اسفار ج۱ ص۹۷ - مبدأ ومعادصدرا ص۱۲۵ - اسفار ج۲ ص ۳۸)

جعل ابداعی - مرادابداع‌است رجوع به جعل وجعل بسیط شود .

جعل اختراعی - رجوع به‌جعل بسیط شود .

جعل بسیط - جعل بردوقسم‌است یکی جعل بسیط که جعل الشیء است که مفاد هل بسیطه است که جعل ابداعی هم گویند و بعبارت دیگر مفادجعل بسیط جعل‌الشیءاست و جعل الانسان است نه جعل الانسان ضاحک است ومفاد جعل مرکب جعل‌الانسان ضاحک ویا متعجب است وجعل‌الشیء است وبنابراین جعل‌مرکب مخصوص بحالات وجودی و آثار کونی است که بعد ازحصول و کون اشیاء است نه خود وجود .

جعل مرکب را جعل اختراعی هم میگویندو بعبارت دیگرجعل بسیط عبارت از ایجاد دوایس است ازلیس مطلق واثر آن‌نفس شیء وابداع‌مجعول‌است وجعل مرکب ایجاد شیء شیء است . « فالجعل البسیط ما کان متعلقة الوجود التضمّنی والجعل المؤلف ما کان متعلقة الوجود الرابط » .

(شرح منظومه ص ۵۱ و رجوع شود بدستور ج۱ ص ۴۰۳ - ۴۰۴ - اسفار ج۱ ص ۱۰۳)

جعل مرکب - رجوع به جعل بسیط شود .

جفا - جفا یعنی ستم‌وظلم ودراصطلاح عرفا پوشانیدن دل سالك است از معارف و مشاهدات . (کشاف ص ۱۵۵۵)

جلاء - این اصطلاح عرفانی است و عبارت از ظهور ذات مقدس لذاته فی ذاته و استجلاء ظهور ذاتست لذاته فی‌تعیناته و کمال جلاء عبارت از کمال ظهور حق بانسان کامل و کمال استجلاء عبارت ازجمع حق است بین شهود نفس‌خودبنفس‌خود درنفس خود وآنچه ممتاز است ازاووغیراواست .

(مصباح الانس ص ۴۷)

جلال - صفات جلال صفاتی است که متعلق ومفاد آن قهروغضب‌است. صفات سلبیه خدارا نیزصفات جلال مینامند چنانکه صفات ثبوتیهٔ اورا صفات کمال نامند وصفاتیکه مفاد

آنها لطف ورضا است جمال مینامند .

(دستور ج۱ ص۴۰۱)

و گفته شده است که جلال بطور مطلق عبارت ازاحتجاب حق است ازبصائر و ابصار وباز گفته شده است که جلال عبارت از ظاهر کردن بزرگی معشوق است ازجهت استغنای ازعاشق ونفی غرور عاشق وبیچارگی او .

وجمال تجلی حق است بوجه حق برای حق وجمال مطلق را جلال است واین قهاریت جمال است ودرهر جمالی جلالی دارد وهر جلالی اورا جمالی است .

(رجوع شود به مجموعهٔ دوم مصنفات ص۲۲۷ ، ۲۵۲ - اصطلاحات شاه نعمت‌الله)

جلوه - جلوت خروج عبد است از خلوت وانوار الهی را گویند که بردل سالك عارف ساطع گردد واورا واله وشیدا کند .
رجوع شود به‌فرهنگ مصطلحات عرفا تألیف نگارنده .

جمادات - جمادات درمقابل نباتات وحیوانات است ومعدنیات جزء جمادات‌اند

(مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۱۶۷)

جماعات - فارابی در کتاب سیاسات مدینهٔ خود جماعات را دسته بندی کرده و هر کدام آنهارا بنامی خوانده است و گوید : جماعات انسانی بعضی عظمی و بعضی وسطی وبعضی صغری میباشند وجماعات عظمی عبارت از جماعتی میباشند که از ملل زیادی تشکیل شده باشند که جهت تعاون بیکدیگر گرد هم آمده‌باشند وجماعات وسطی عبارت‌ازیك ملت وامت‌باشند وجماعات صغری‌عبارت‌ازجماعاتی میباشند که ازیك شهر تجاوز کرده باشد و بالاخره این‌سه‌نوع جماعت‌ازجماعات کامله‌اند.

(سیاسات مدینه فارابی ص ۳۹)

جماعات صغری
جماعات عظمی
جماعات وسطی
رجوع شود به جماعات ومدینه.

جمال - این اصطلاح عرفانی است و تجلی‌حق باشد بوجه حق برای حق وجمال مطلق را جلال‌است رجوع به‌جلال وفرهنگ مصطلحات عرفا تألیف نگارنده شود .

جمع - این اصطلاح عرفانی است و مقابل‌فرق‌است وفرق احتجاب‌است ازحق‌بخلق یعنی همه خلق بیند وحق را من کل الوجوه غیر داند و جمع مشاهدهٔ حق است بی‌خلق و مرتبت فناء سالك است چون تا زمانی که هستی سالك برحال باشد شهود حق بی خلق نیست وجمع‌الجمع‌شهود خلق است قائم‌بحق یعنی حق را درجمیع موجودات و مخلوقات

مشاهده نماید که هرجا به صفتی دیگر ظاهر گشته که مقام بقاء بالله است رجوع شود به فرهنگ مصطلحات عرفا تألیف نگارنده و (رساله قشیریه ص ۳۶ - شرح قیصری ص ۱۰ - کشف المحجوب ص ۲۲۵ - کشاف ۱۵۵۵)

جنت - جنت یعنی بهشت اخوان الصفا گویند: بهشت عبارت از عالم ارواح است و همهٔ آن صورت روحانیه است نه هیولای جرمانیه وبلکه حیات محضه است و راحت و لذت وسرور محض است و کون وفسادرا آنجا راهی نیست.

صدرالدین نیز گوید: بهشت بردوقسم است یکی بهشت معقول وروحانی که آن محل مقربین است ودیگر بهشت محسوس.

(از اخوان ج۲ ص ۵۲ - رساله عرشیهٔ صدرا ص ۱۸۲)

جنس - جزءِ ذاتی میان انواع مختلف الحقایق را جنس مینامند واز آن جهت که در تشخص و تحصّل احتیاج بفصل دارد طبیعت مبهمه نامیده‌اند.

جنس وفصل در وجود متحدند مانند ماده وصورت خارجی دراجسام و همانطور که ماده وصورت بدون یکدیگر محقق و موجود نمیباشند جنس وفصل هم بدون یکدیگر موجود و محقق نخواهند بود و همانطور که صورت علت حصول ماده است فصل هم محصل جنس است وازهمین جهت است که گفته‌اند فصل مقدم برجنس است وصورت مقدم برماده جنس و فصل را ماده و صورت تحلیلی عقلی هم خوانده‌اند جنس و فصل در مرکبات تحلیلی است وماده وصورت درمرکبات خارجی وجنس همان مادهٔ عقلی است وفصل صورت عقلی.

(اساس الاقتباس ص ۲۷ - تهافت التهافت ص ۳۸۲، ۳۷۶، ۳۷۳، ۲۹۱).

ابوالبرکات بغدادی میگوید: جنس ونوع وصنف ازلحاظ لغوی بیك معنی آمده‌اند و لکن فلاسفه هریك از آن کلمات را برای معنای خاصی برگزیده‌اند «الجنس والنوع والصنف یقال فی العرف اللغوی بمعنی واحد و..» (المعتبر ج۳ ص ۱۶)

سبزواری گوید: جنس و فصل اگر بشرط لاامأخوذشوند ماده وصورت‌میباشدواگر لا بشرط لحاظ شوند جنس و فصل میباشند و ماده و صورت خارجی همان جنس و فصل عقلی‌اند «جنس وفصل لابشرط حملا فمدة و صورة بشرط لا». (شرح منظومه ص ۹۳)

اخوان الصفا درتعریف جنس آرند: «کل لفظة یشاربها الی کثرة مختلفة الصور

تعمها کلها صورة اخری کالحیوان والنبات »
که هرلفظی که شامل انواع مختلف‌الحقایق
شود جنس خواهد . (اخوان ج۱ ۳۱٤)

ابن‌رشد گوید : جنس عبارت از کلی اول
از کلیات است‌و هر فصلی در جنسی موجب تحصل
نوعی است غیر از نوعی که فصل دیگر موجب
شود . (تفسیر ص ۱۳۶۹)

جنس سافل - هر کلی که مشترک
میان چند نوع مختلف الحقایق باشد جنس
است تعریف دیگر آنکه هرمفهومی که شامل
انواع واجناس مختلف‌الحقایق شودجنس است
در تعریف دوم ملاحظه میشود که کلیت جنس
زیادتر است زیرا نه‌تنها شامل چندنوع مختلف
میشود بلکه شامل چند کلی جنسی هم‌میگردد
و بهر حال کلیات جنسی بعضی‌وسیع‌تر و بزرگتر
ازدیگری میباشند مثلاحیوان که جنس برای
انسان وسایر حیوانات است کوچکتر از نامی و
نامیت است که شامل انواع حیوانات ونباتات
میشود وجسم مطلق بزرگتر ازجسم نامی‌است
زیرا هم شامل‌انواع حیوانات ونباتات شده و
هم شامل جمادات میشود وجوهریت بزرگتر
ازجسم مطلق است زیرا علاوه بر آنکه شامل
حیوانات و نباتات و جمادات میشود شامل
مجردات ازعقول ونفوس هم میشود .

کلی بزرگتر ووسیع‌تررا که فوق او
کلی‌نیست جنس‌الاجناس وجنس عالی‌مینامند
مانند همان جوهر ، و کلی کوچکتررا که‌فقط
شامل چند نوع مختلف میشود و جزء تمام
مشترك میان چند نوع‌است جنس سافل است
و متوسطات اجناس متوسطانـد جنس سافل
مانند حیوان ومتوسط مانند جسم‌نامی وجسم
مطلق .

(اساس‌الاقتباس ص ۲۹ - تفسیر ص۲۲۹،۹۸،
۲۲۸ ، ۴۹۸ - کشف المراد ص ۴۵ - ۴۶ -
شفا ج۲ ص ۴۹۳ - دستور ج۱ ص ٤١٦)

جنس عالی }
جنس متوسط } رجوع شود به جنس وجنس سافل .

جو - قدما برمبنای هیأت بطلمیوسی
مابین زمین وآسمان را جو مینامند .

(دستور ج۱ ص ٤١٩)

جواهر اول - مراد ازجواهر اول یـا
جواهراولی اشخاصند .

خواجهٔ طوسی گوید : و این هرپنج
(ماده، صورت ، جسم، عقل ونفس) یاجزوی
باشند یعنی‌اشخاص وآنرا جواهراولی‌خوانند
و یا کلی باشند یعنی انواع واجناس وآنـرا
جواهر ثانیه خوانند وثالثه نیزدرمرتبت بعداز

نوع بعنی اجناسند. (اساس الاقتباس ص۳۸)

«الجواهر الاولی هی اشخاص الجواهر.. وانما تدل علی الاشخاص المشار الیها. ان الجواهر صنفان اول وثوان.. جواهر ثوانی وهی التی تقال علی موضوع یخصها انه یحمل اسمها وحدها علی موضوعها».

(مقولات ارسطو ص ۲۸، ۱۵، ۱۸)

وبالجمله جواهر اول، شخص جوهری است مانند «هذا الانسان المشار الیه» وجواهر ثوانی انواعی هستند که تحت آنها اشخاص است مثلا زید مشار الیه مندرج در نوع خود است که انسان باشد وانسان درجنس خود است که حیوان باشد.

جواهر بسیط جسمانی - مراد عناصر اربعه‌اند درحال خلوص ومحوضت.

(شرح قیصری ص۱۸)

جواهر بسیط روحانی - مراد عقول ونفوس مجرده‌اند. (شرح قیصری ص۱۸)

جواهر روحانی - مراد عقول ونفوس اند.

(اخوان ج۳ ص ۱۳۶)

جواهر سفلیه - مراد عناصر ومادیات اند.

(اخوان ج۳ ص ۱۰۳)

جواهر علوم - این اصطلاح عرفانی است و عبارت از حقایقی است که قابل تبدیل نمیباشند وباختلاف شرایع وامم وزمان مختلف نمیشوند.

جواهر علویه - مراد افلاک وکواکب اند وگاه برمجردات نیز اطلاق شده است.

(اخوان ج۳ ص۱۰۳)

جواهر غاسقه - مراد اجسام است.

(ازمجموعه دوم مصنفات ص۱۰۹)

جواهر غواسق میتة - مراد اجسام و جامدات است.

(مجموعه دوم مصنفات ص ۱۰۹)

جواهر القائمة بذاتها - مراد عقول مجرده‌اند.

(مجموعه دوم مصنفات ص ۲۲۸ ح)

جواهر معدنیه - مراد معدنیات است.

(ازشفا ج۱ ص ۲۵٤)

جود - جود یعنی بخشش عرفا میگویند: جود افادهٔ چیزی است که شایسته باشد بدون غرضی که عاید جواد شود.

«واما الجود فهو افادة الخیر بلاعوض».

(اسفار ج۳ ص ۸۲ ورجوع شود بدسور ج ۱ ص ٤۱۹)

«الجود افادة ما ینبغی لا لعوض».

(مجموعه دوم مصنفات ص ۱۳٤ ورجوع شود به دستور ج۱ ص ٤۱۹)

جور - جور ضد عدالت است رجوع بعدالت شود . (اخلاق ناصری ص ٦٢)

جوزهر - کلمهٔ جوزهر دراصل نام نقطهٔ از سطح فلك قمر بوده است و بعداً نام فلك قمررا جوزهر نهاده‌اند ازباب نامگذاری محل باسم حال .

(دستور ج۱ ص۴۱۹ ورجوع شود به مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۲۸۱)

جومطریا - این لغت یونانی الاصل بوده وبمعنی مبحث وعلم هندسه است «والثانی الجومطریا وهوعلم الهندسه وهی معرفة المقادیر والابعاد و . . » (اخوان ج۱ ص ۴۹)

جوهر - اشیاء وموجودات خارجی را هر گاه بررسی کنیم درمی‌یابیم که بعضی موجود مستقل بوده وبعضی دیگر مستقل نبوده وقائم بغیرند بعضی وجود استقلالی دارند و بعضی تبعی وبطور کلی وجود بعضی موجودات انتزاعی است مانند مفهومات واضافات وبعضی درمحلند وبعضی بی نیاز ازمحل .

موجوداتیکه مستقل بوده و در تقرر وجودی نیازی بمحل نداشته باشند جوهرند وحق وجود عینی آنها آنست که درموضوعی ازموضوعات نباشند و موجوداتیکه تبعی بوده وحق وجودعینی آنها این‌است که درموضوعی ازموضوعات ومحلی ازمحلها باشند عرضند .

خلاصهٔ کلام آنکه درتعریف جوهر گفته‌اند که آن عبارت از موجودی است که حق وجود عینی آن این است که درموضوعی نباشد یعنی هر گاه در خارج موجود شود در موضوعی نباشد ودرمحل خود بیان میشود که میان موضوع ومحل فرق است و بنابراین جوهرمیتواند درمحل باشد ولکن درموضوع نمیتواند باشد چنانکه صورت جسمیه جوهر است وقائم بمحل است وحال درهیولی است. وبعضی تعریف کرده‌اند بآنکه جوهر ماهیتی است که وجود آن . در اعیان نیازی بموضوع نداشته باشد و یاآنکه جوهر امری است متحیز بالذات .

(اشارات ص ۱۲۷ - زادالمسافرین ص ۳۰)

قطب‌الدین گوید : جوهر ماهیتی است که‌چون اورادراعیان بیابند رجوداودرموضوع نباشد وعرض ماهیتی است که چون اورا در اعیان بیابند وجود اودرموضوع باشد .

(درةالتاج قسم سوم ص ۴۶)

ناصرخسرو گوید :

هر آنچ اوهست زاعلی تاباسفل
دوچیز آمد زآخر تا باول

یکی اعراض و آن دیگر جواهر
چنین گفتند استادان ماهر
چه باشد جوهر آن کو هست دائم
بذات خویشتن پیوسته قائم
عرض قائم بذات جوهر آمد
خرد را این سخنها باور آمد

قیصری گوید : تعریف جوهر وعرض بطریق اهل‌الله ازاین قراراست چنانکه حقایق اشیاء را بررسی نمائیم دریابیم که بعضی از آنها متبوع ومکتنف بعوارض و بعضی از آنها تابع ولاحق‌اند متبوع جوهر وتابع عرض است که جامع هردووجود است زیرا وجود است کـه متجلی بصور مختلف میشود .

(شرح قیصری ص ۲۲)

شیخ اشراق گوید : جوهریت دراعیان امرزائدبرجسمیت نمیباشد بلکه جعل جسمیت اوبعینه همان جعل جوهریت اواست « و اعلم ان الجوهریة ایضاً لیست فی الاعیان امراً زائـداً علی الجسمیة بل جعل الشیٔ جسماً بعینه هو جعله جوهراً اذ الجوهریـة عندنا لیست الاکمال ماهیة الشیٔ علی وجه یستغنی فی قوامه عن المحل » .

(مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۷۰)

ابن‌رشد درتعریف‌جوهر گوید: «الجوهر الموجود علی الحقیقة . الجوهر هی متقدمة لجمیع الموجودات . الجوهرلیس هولشیٔ آخر البتة الا لذاتـه یحمل علیه سائر الاشیاء ولایحمل هوعلی‌شیٔ . الجوهرموضوع‌لکل واحد من الاعراض . الجواهر هی علة انیة الاعراض الجوهرعندنا اعرف من‌الاعراض» .

(رجوع شود به تفسیر ص ۱۰۰ ، ۷۹۷ ، ۷۷۲ ، ۳۷۵ ، ۸۰۹ ، ۱۵۵۹ ، ۱۵۳۵ ، ۱۵۳۲ ، ۱۵۱۹ ، ۹۵۱ ، ۹۵۹)

جواهر برپنج قسم‌اند باین بیان که یا جسم وجسمانی میباشند و یا مفارق وروحانی هستند قسم اول یا حالّ است و یا محل و یا مرکب‌ازحال ومحل اول‌صورت دوم ماده سوم جسم است وآنچه مفارق است یاتعلق تدبیری ببدن دارد وبعبارت دیگر یا دروجود بی‌نیازاز محل است ودرفعل نیاز بمحل دارد نفس‌است و یا نه دروجود و نه درفعل هیچ کدام نیازی بمحل ندارد عقل است .

اخوان الصفا درتقسیم جواهر گویند : جواهر بردو قسم‌اند یا روحانی میباشند و یا جسمانی جواهرجسمانی یـا فلکی هستند یا طبیعی جواهرطبیعی بردو نوع‌اندبسیط‌ومرکب بسیط‌چهارنوع‌است (عناصراربعه) ومرکب دو نوع است جماد ونبات ونامی دونوع‌است نبات

وحیوان جواهر روحانی هم بردو قسم اند هیولی وصورت صورت هم بردو نوع است مفارق (نفس وعقل) وغیر مفارق مانند اشکال.

(اخوان ج۱ ص ۳۲۶ - تفسیر ۱۰۳۳)

خواجه طوسی گوید: وبباید دانست که جوهر ذاتی است انواع جواهر را بخلاف عرض که ذاتی نیست اجناس اعراض را.

(اساس الاقتباس ص ۳۸)

جوهر ابداعی - مراد از جوهر ابداعی نفس است ناصر خسرو گوید: نام آن جوهر که اندر نطفه‌های حیوان است و اندر تخمها و بیخ‌های نبات است نفس است و آن جوهر ابداعی است و آنچه ابداعی باشد او جزء چیزی نباشد و آنچه جزو چیزی نباشد قوت او متناهی نباشد. (زاد المسافرین ص ٦٤)

جوهر اول - ابن رشد میگوید: مراد ارسطو از جوهر اول مبدأ اول است که «المبدأ الاول للجواهر وهوالله سبحانه».

(تفسیر ص ۳٤۰)

جوهر بسیط - ماده را به تنهائی وصورت را به تنهائی جوهر بسیط نامند.

(اساس الاقتباس ص ۳۸)

جوهر بسیط جسمانی - مراد از جواهر بسیط جسمانی عناصر است واگر بصورت مفرد (جوهر بسیط جسمانی) گفته شود هریك از عناصر است.

جوهر بسیط روحانی - مراد عقل و نفس است که بصورت جمع هم گفته میشود و در آن صورت عقول و نفوس میباشند.

جوهر عام - مراد مفاهیم جوهر است «الموجودات منها ما یحمل علی موضوع ولیست فی موضوع وهذا هو الجوهر العام ومنها ما هو فی موضوع و لیس یحمل علی موضوع البة وهذا هو الشخص المشار الیه».

(مقولات ص ۷)

جوهر عقلی - مراد عقل است و مراد از جواهر عقلیه عقول مجرده است.

جوهر غاسق - مراد جسم است وگاه جواهر غاسقه گفته میشود و مراد جواهر مظلمه‌اند. (ازمجموعه دوم مصنفات ص ۳۰)

جوهر فرد - مراد جزءلایتجزی واتم وذرات بر فرض ذیمقراطیس است رجوع به جزء شود..

جوهر محسوس - مراد جواهر مادی محسوسه است درمقابل جواهر معقوله.

(تفسیر ص ۷٤۳)

جوهر مرکب خارجی - مراد جسم است درمقابل جوهر عقلی و ذهنی و بالاخره

مراد ازجواهرمرکبه خارجی موالید است .

جوهرمرکب عقلی - مراد ماهیات جوهریه است که مرکب ازجنس وفصل اند .

جوهر مظلم - مرادجسم است جواهر مظلمه دراصطلاح شیخ اشراق جواهر جسمانی اند.
(ازمجموعهٔ دوم مصنفات ص ۲۸۵،۳۰۰)

جوهر مفارق - مراد عقل است .
(تفسیر ص ۷۱۱ ورجوع شود به ص ۱٤۲۳، ۱٦۸۱)

جوهر نفسانی - مراد نفس است .
(ازاسفار ج ۱ ص ۱۰۹)

جوهر نورانی - مراد عقل است

جوهروحدانی - رجوع شود باجزاء لایتجزی .

جوهروسطانی - مرادهریك ازافلاك بعد ازفلك اعلی است (کشاف ص ۲۹۸)

جهات اربع - مرادازجهات اربع شرق، غرب ، شمال وجنوب است .
(اخوان ج۳ ص۱۱۲)

جهات ثلث - گاه مراد ازجهات ثلث وجوب ، امکان وامتناع است و گاه ابعادثلثه است . (کشاف ص ۱٥۲۱)

جهات ست - مراد ازجهات ست یمین، یسار ، فوق ، تحت ، امام وخلف است .

(اخوان ج۲ ص ۳۲۲)

جهاد اکبر - این اصطلاح عرفانی است ومراد جهاد بانفس است در مقابل جهاد اصغر که جهاد در میدان جنگ است برای قلع کفار رجوع به فرهنگ مصطلحات عرفا تألیف نگارنده شود .

جهان خرد - مراد عالم عقول است .
(ازمصنفات ج۱ رساله ٥ ص ٤۷)

جهان روحانی - و بجهان روحانی جهان نفس وعقل خواهند که منشأ و منبع حیات وحرکت است .
(مصنفات ج۱ رساله ٥ ص ٤۹)

جهان عقل - مراد ازجهان عقل‌جهان آگهی وبیداری وروشنائی‌وصفای وجوداست.
(مصنفات ج۱ رساله ٥ ص ٤۹)

جهت - منطقیان کیفیت نفس الامری محمول بموضوع را ماده قضیه مینامند وآنچه مدرك عقل وثابت در ذهن است جهت معقوله نامیده‌اند و لفظی که بواسطهٔ آن بیان نسبت میان موضوع و محمول میشود جهت ملفوظهٔ قضیه مینامند ملاك صدق‌وکذب‌قضیه مطابقت وعدم مطابقت جهت باماده است .
(اساس‌الاقتباس ص ۱۲۹)

جهل - جهل یعنی نادانی و ضدّ علم

وحکمت است . (اخلاق ناصری ص ۶۲)

جهل بسیط - عدم علم وعلم بعدم علم را جهل بسیط نامیده‌اند در مقابل جهل مرکب که جاهل علم به جهل خود ندارد بطوریکه تصور میکنـد عالم است وبعبارت دیگر جهل مرکب عبارت‌ازجهل وعدم علم به جهل است

خواجه طوسی گویـد : عدم العلم را جهل بسیط میگویند ودرمقابل جهل مرکب است که ضد علم بود .

جهل مرکب - رجوع به جهل بسیط شود .

جهنم - این اصطلاح کلامی است. میان متکلمان درمحل وموضع جهنم اختلاف است بعضی درعالم بالا میدانند وبعضی درعالم سفلی وعناصر . اخوان‌الصفا آرند : « ولاشك فی ان جهنم هی عالم الکون والفساد الذی هی دون فلك القمر وان الجنة هی عالم الارواح وسعة السموات وان اهل الجهنم هی نفوس المتعلقة باجساد الحیوانات » .

(اخوان ج۳ ص ۷۹ ، ۲۹۹)

« واعلم یااخی ان النار وجهنم هی‌عالم الاجسام التی تحت فلك القمر الذی هو دائم فی‌الکون والفسادوالتعیین‌والاستحالة والبلاء وان اهلها کلما نضجت جلودهم .. » .

(اخوان ج ۲ ص ۵۲)

ح

حادث ـ کلمهٔ حادث در فلسفه بردو معنی اطلاق شده‌است یکی وجود چیزی بعد از عدم آن بنحو بعدیّت زمانی که حادث بحدوث زمانی مینامند در مقابل قدیم زمانی و دیگر نیازمند بودن چیزی بغیر و علت که حادث بحدوث ذاتی مینامند قسم اول مقابل قدیم ذاتی‌است که ذات حق باشد «ان الحدوث عند الاوائل یطلق علی معنیین احدهما الحدوث الزمانی وهو کون الوجود بعد العدم فی زمان معیّن وبهذا الاعتبار لایکون الزمان حادثاً والثانی الذاتی وهو کون الشیء تحتاج فی وجوده الی غیر سواء دامت تلک الحاجة اولم تدم و کذا القدم له معنیان » .

(شرح حکمة العین ص ۸۹)

وبالجمله هرموجودیکه وجودش مسبوق بعدم زمانی باشد حادث زمانی وهرموجودیکه وجودش مسبوق بعدم ذاتی باشد حادث بحدوث ذاتی است و « لابـد للحادث من ان یتقدمـه العدم ولابد ان یقترن عدم الحادث بموضوع یقبل وجود الحادث ویرتفع عنه العدم » .

(تهافت التهافت ص ۱۳۴)

وناچار هرحادثی نیاز به محدث وسبب محدثه دارد وقبل ازحدوث ممکن بوده است تا حادث شده است و نیز محتاج بمادهٔ سابقه وقوت سابق واستعداد حامل قوت میباشد .

و بالاخره هرکائنی قبل ازوجود باید ممکن الوجود باشد تا حادث شود زیرا اگر ممتنع الوجود باشد حادث نخواهد شد .

(تهافت التهافت ص ۱۰۰ ، ۷۴ ، ۳۹۴ ـ اسفار ج۲ ص۱۴۴ ، ج۱ ص ۲۱۰ ـ شفا ج۱ص۶۰۱ ج۲ ص ۵۳۸ ، ۴۲۶ ـ قبسات ص ۱۷)

متکلمان عالم را حادث بحدوث زمانی میدانند وحکما کلیهٔ ممکنات جهان وجودرا بطورجملی و کلی حادث بحدوث ذاتی میدانند وافلاك را قدیم زمانی و حادث ذاتی و عناصر وموالیدرا حادث زمانی میدانند پس مجموعهٔ عالم حادث ذاتی‌است ولکن بعضی قدیم زمانی

وحادث ذاتی‌اند و بعضی حادث زمانی وذاتی‌اند.

(دستور ج۲ ص ٥)

قطب‌الدین در تعریف حدوث گوید :

حدوث پیش جمهور حصول شیء است بعد از عدم آن درزمانی که گذشته باشد و قدم پیش ایشان آنچه مقابل این و بدین تعریف متصور نیست که زمان حادث باشد والا وجود او مقارن عدم باشد .

(درة التاج بخش دوم ص ۲۹)

حدوث وقدم هریك بردومعنی میباشند یکی حدوث و قدم بقیاس ودیگری حدوث و قدم بغیرقیاس وبنفسه حدوث و حادث بقیاس مانند زمان وجود زید نسبت بزمان وجود عمرو درصورتی که زمان وجود زید کمتراز زمان وجودعمروباشد وقدم بعکس آنست .

این نوع حادث وقدیم‌را عرضی مینامند یعنی حادث وقدیم بالعرض خوانند .

حادث و قدیم غیر بقیاس یا بغیر قیاس هم بردوقسم است یکی حادث وقدیم بحدوث وقدم ذاتی ودیگرزمانی .

حدوث زمانی عبارت‌ازحصول‌شیءاست بعدازآنکه نبوده است بنحو بعدیت غیرمجامع باقبلیت و بنابراین اصل زمان حادث نیست زیرا زمانی نبوده است که زمان نباشد و قدم زمانی عبارت از بودن شیء است بنحویکه اولی برای زمان وجودآن نباشد وزمان باین معنی قدیم نیست زیرا زمانرا زمان دیگری نیست که زمان وجود اوباشد واولی برای او باشد یا نباشد وهمین‌طورمفارقات ازماده زیرا برای وجود آنها زمانی نیست و آنها اعلی و فوق زمانند وحدوث ذاتی عبارت‌ازبودن شیء است بذاته مستند بغیرش وبعبارت دیگروجود شیء که مستند بذات خود نباشد بلکه مستند بغیرش باشد چه آنکه این استناد مخصوص بزمان معین باشد یا مستمردرتمام ازمنه باشد و یا مرتفع از افق زمان باشد و قدیم ذاتی آنست که وجودش بذاته مستند بذات خود باشد .

« والقدم الذاتی هو کون الفعلیّة لاتسبقهالیسیةالقوة والبطلان والوجودلایسبقها لیسیةالعدم والسلب سبقاًبالذات اصلا وملا که وجوب‌الذات والوجود وجوباً بالذات کما ان الحدوث الذاتی ملا که جواز الذات و طباع الامکان بالذات » . (قبسات ص ۱۲)

و بالجمله طبایع موجودات زمانیه در هرمرتبهٔ مسبوق بعدم مرتبت‌قبل‌خودمیباشند دریکزمانی معین وبرروی هم کلیهٔ موجودات

عنصری و موالیدو حوادث مادی مسبوق بزمان بوده و حادث بحدوث زمانی میباشند وجود زمان باضافهٔ مجردات مانند عقول و نفوس و فلك الافلاك بنابر آنکه زمان مقدار حرکت فلك الافلاك باشد حادث بحدوث ذاتی اند وقدیم بقدم زمانی اند .

« والقدم الزمانی هو کون الشیء الزمانی غیر متحقق الوجود بزمان ما مسبوق من جهة المبدأ بزمان العدم بل مستمر الحصول فی امتداد الزمان کله فلا یکون لزمان وجوده اول زمانی و ملاکه الاستغناء عن التعلق بالامکان الاستعدادی » . (قبسات ص ۱۲)

میرداماد موجودات عالم را حادث بحدوث دهری میداند و گوید: کلیهٔ جائزات و متجوهرات نسبت بذات حق تعالی و افاضهٔ جود اودرحکم واحد ویك موجودند و بافاضهٔ جاعل بطور مرة واحدة متحقق و متحصل شده اند وهمین افاضهٔ واحد در کلیات ممکنات بعینه مرات متعاقبهٔ زمانیه است بقیاس بداخل موجودات پس کلیهٔ ممکنات حادث بحدوث سرمدی بافاضهٔ واحده میباشند لکن نسبت عالم زمانیات بمفارقات نوریه که متأخر الوجود ازمفارقاتند حادث بحدوث دهر میباشند » .

« والقدم الدهری و یعبر عنه بالازلیة السرمدیة هو کون الوجود الحاصل بالفعل غیر مسبوق بالعدم الصریح فی متن الدهر بل ازلی الحصول فی حاق الواقع » .

(قبسات ص ۱۲)

« فتقول قول السید العالم معناه ان عالم الملك مسبوق الوجود بالعدم الدهر لانه مسبوق الوجود بوجود الملکوت الذی وعائه الدهر سبقاً دهریاً » . (شرح منظومه ص ۷۷)

« کل موجود فلوجوده وعاء اومایجری مجراه فوعاء السیالات کالحرکات والمتحرکات هوالزمان سواء کان بنفسه او باطرافه من الآنات المفروضة و ما یجری مجری الوعاء للمفارقات النوریة هوالدهروهو کنفسها بسیط مجردة عن الکمیة والاتصال والسیلان ونحوها و نسبتها الی الزمان نسبة الروح الی الجسد و ما یجری مجری الوعاء للحق و صفاته واسمائه هوالسرمد » .

(شرح منظومه ص ۷۳)

ماحصل کلام آنکه میرداماد قائل بسه عالم است یکی عالم سرمد و یا وعاء سرمد و دیگر عالم یا وعاء دهر وسه دیگر زمان ووعاء زمانیات او عالم جسمانی را حادث بحدوث دهری میداند ومجردات بعضی عقول ونفوس را حادث بحدوث سرمدی میداندوموجودات را

سه طبقه کرده است ۱ ـ زمانیات ۲ـ دهریات ۳ ـ سرمدیات .

شیخ الرئیس در محل خود نیز اشاره بهمین سه طبقه کرده است .

حاجی سبزواری قائل بحدوث اسمی بوده و گوید : جهان یعنی ماسوی‌الله اسماء و صفات‌اند که منتزع ازحدود وجود منبسط‌اند وبنابراین کلیهٔ موجودات ازعقول و نفوس و غیره مسبوق بعدم میباشند در مرتبت احدیت وحادث‌اند بتجلی ذات وبواسطهٔ اسم المبدع .

صدرا گوید : عقول ومفارقات خارج‌از حکم حدوث‌اند زیرا آنها متحقق به صقع ربوبی و موجود بوجود الهی‌اند نه بایجاد او وحکم حدوث در چیزهائی است که حرکت جوهریه درآنها جاری است و اوقائل بحادث بحدوث طبیعی است .

(رسائل ملاصدرا ص ۹۹ ـ اسفار ج۱ ص۲۶۲ـ ج ۲ ص ۱۶۲ و رجوع شود به شرح منظومه ص۷۷ ـ ۷۸ ـ دستورج۲ ص۱۶ـ کشف‌المراد ص ۳۹ ـ زادالمسافرین ص ۱۳۷ ـ اسفارج۱ ص ۲۲۳)

حادث‌اسمی ـ رجوع بحادث شود .

اصطلاح حادث اسمی مخصوص خود حاجی‌سبزواری است . (شرح‌منظومه ص۷۸)

حادث ذاتی ـ رجوع بحادث شود .

حادث زمانی ـ رجوع به‌حادث شود.

حاسه ـ حاسه عبارت ازقوتی است که دریابندهٔ جزئیات جسمانیه است وقوای حاسهٔ ظاهره درانسان پنج‌است وباطنه نیزپنج است هریك ازقوای دریابنده‌را حاسه وجمع آنهارا حواس مینامند .

(شفا ج۱ ص ۲۹۷ ، ۲۹۵) رجوع شود به حواس خمس .

حاشیتین ـ صدرالدین‌شیرازی دوطرف وجودرا دوحاشیهٔ وجودنامیده و گوید: وجود مطلق را دو حاشیه و طرف است که یکطرف آن واجب الوجود است و طرف دیگر آن هیولای‌اولی‌است. طرف وحاشیهٔ اول درغایت شرف ونورانیّت‌است وطرف وحاشیهٔ‌دیگر آن در غایت ظلمت و خست است و متوسطات متفاوت‌اند برحسب قرب وبعد ازمبدأ اعلی .

(اسفار ج۳ ص ۱۶۵)

حاصل ـ کلمهٔ حاصل گاه بمعنای ثابت آمده است که همان واسطهٔ میان موجود ومعدوم‌باشد و گاه‌بمعنای‌ثابت مرادف‌باوجود آمده‌است چنانکه درمعنی‌اول معتزلی گوید: «الحاصل قد یکون حاصلا ولیس بموجود» .

(شفا ج۲ ص ۲۹۷)

و بمعنای دوم است « حصول العلة برهان قاطع علی وجود المعلول بخصوصه و حصول المعلول برهان قاطع علی علة ما » .
(اسفار ج۳ ص ۳۶)

حافظه ـ قوت حافظـه قوتی است که مترتب در تجویف اول دماغ است و عبارت از خزانهٔ وهم و نگهبان صور وهمیه است چنانکه خیال خزانه حس مشترك است .

حافظه‌را ذاکره و مسترجعه هم نامیده‌اند از جهت قدرت و توانائی آن بر باز گردانیدن صوری که از خزانهٔ مخصوص بیرون رفته باشد « اما القوة الحافظه فهی خزانة عندهم للوهم اخترعت فیها صور مدرکات کما ان الخیال خزانة للحس المشترك وقد سمّی ایضاً ذاکره ومسترجعة » .
(اسفار ج٤ ص ۵۲ ـ دستور ج۲ ص٤ ـ مبدأ ومعاد صدرا ص ۱۸۲ ورجوع شود به مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۲۰۸ ـ شفا ج۱ ص ۲۹۱)

حاق ـ کلمهٔ حاق بمعنای وسط آمده است و معنای حاق الحاق وسط وسط است و متن الواقع وحاق السرمد در کلمات میرداماد زیاد دیده میشود .
(قبسات ص۱۱٦ ـ دستور ج۲ ص۲)

حال ـ کلمـهٔ حال در لغت بمعنای حلول آمده است و این اصطلاح‌را هم صوفیه وهم فلاسفه و هم متکلمان بکار برده‌انـد فلاسفه اعراض و کیفیات غیر راسخه‌را حال میگویند و کیفیات راسخه را ملکه مینامند .

خواجه طوسی گوید : حال دو گونـه بود یا حالی بود که سبب قوام محل باشد و محل بی‌او متقوم و موجود بالفعل نتواند بود مانند امتداد جسمانی آن چیز را که قابل امتداد است چه قابل امتداد بی امتداد موجود نتواند بود وچنین حال‌را صورت خوانند ومحل اورا ماده ویا حالی بود که محل بی‌او متقوم و موجود بالفعل باشد و آنگاه آن حال در او حلول کرده باشد مانند سیاهی و جسم چه جسم بی‌سیاهی جسم باشد وموجود بالفعل بود وچنین حال‌را عرض خوانند ومحل اورا موضوع .
(اساس الاقتباس ص ۳۵)

حال یکی از کیفیات نفسانی است و هیآتی بود که عارض شود و هنوز راسخ نشده باشد وچون راسخ گردد ملکه باشد و بالجمله کیفیات نفسانی را حال وملکه خوانند مانند علوم واعتقادات وظنون و عدالت و عفت و شجاعت وسخاوت واضداد آنها که آنچه سریع الزوال بود حال خوانند و آنچه بطئی الزوال بود ملکه خوانند . (اساس الاقتباس ص ٤٤)

باباافضل گوید : بلفظ حال چیزیرا خواهیم که وجودش در محلی تواند بود و بگوهر چیزیرا خواهیم که وجودش نه در محلی بود وعلماء چنین حال را اعراض خوانند. (ازمصنفات رساله ۵ ص۳۵ ورجوع شود به‌شفا ج۱ ص ۸۷ ـ اسفار ج۲ ص ۳۵)

اما ازنظر متکلمان واسطهٔ میان وجود وعدم را حال گویند .

علامهٔ حلی گوید : ابوهاشم و پیروان معتزلی او و قاضی ابوبکر جوینی از اشاعره گویند که بین موجود و معدوم واسطه‌ایست که ثابت است و آنرا حال نامیده و تعریف کرده‌اند « انهاصفة لموجودلایوصف بالوجود والعدم » و بنابراین ثابت را اعم از موجود و معدوم را اعم ازمنفی میدانند .

(کشف‌المراد ص ۱۱ ـ ۱۳ ورجوع به دستور ج۲ ص۳ـ شرح حکمة‌العین ص۲۸ـ درة‌التاج ص ۷۹ شود)

اما ازنظر عرفا هرچه بمحض موهبت بردل سالك راه طریقت از جانب حق وارد میشود بی‌تعمد سالك وباظهور آن صفات نفس زائل میگردد آنرا حال مینامند وچون حال دائمی شد و ملکه سالك گشت مقام میخوانند وبالاخره حال معنائی است که وارد بردل میشودبدون تعمد واجتلاب واکتساب ازقبیل طرب ، حزن ، قبض ، شوق، ترس وغیره . (ازرسالهٔ قشیریه ص۳۲) ورجوع بمصطلحات عرفا تألیف نگارنده شود .

حالات ـ کیفیات نفسانیهٔ غیر راسخه را حال گویند رجوع بحال و (دستور ج ۲ ص ۳) شود .

حجاب ـ پوشش و حاجب و مانع را گویند واسطه میان حق و خلق را نیزحجاب گویند،وآن حجب‌صوری‌ونوری‌است‌دراصطلاح عرفا مانع میان عاشق و معشوق را حجاب گویند وانطباع صور واسباب مانعه ازتجلی و افاضات‌الهی‌را گویند که «ماکان‌لاحدان‌یکلمه الله الا وحیاً اومن وراءِ الحجاب » .

(از اسفار ج۱ ص ۹۹ ـ مجموعه دوم مصنفات ص ۱۳۳ ـ اصطلاحات شاه نعمت‌الله خطی)

حجاب‌العزة ـ این اصطلاح عرفانی است وحجاب‌عزت‌عبارت‌ازحیرت‌وسر گردانی است زیرا ادراکات کشفی‌تأثیری در کنه ذات ندارد و همین عدم نفوذ ادراکات در ذات حجاب است و موجب حیرت و سر گردانی است رجوع به‌فرهنگ مصطلحات عرفا شود.

حجب ظلمانی ـ مرادازحجب ظلمانی نفوس و طبایع زمانیه است که مشوب بااعدام

وظلمات اند و بالاخره اجسام فلکیه و عنصریه ومثالیه است .

(ش ص ۳۸۰ ـ اسفار ج۳ ص ٦٤ ورجوع به مجموعه دوم مصنفات ص ۱۳٤ ، ۱۵۰ شود)

حجت ـ حجت بمعنای غلبت است و استدلال خاصی است که مثبت مقصوداست واز آن رو که موجب غلبهٔ برخصم میشود حجت گویند از باب نامگذاری سبب باسم مسبب و آن یااستقرائی است ویاتمثیلی است رجوع به قیاس شود . (دستور ج۲ ص ١٤)

حجة الزامی ـ حجة الزامی مرکب ازمقدمات مسلمه نزدخصم است که مقصوداز آن اسکات والزام خصم باشد .(از کشاف ص۲۸٤)

حجت اقناعی ـ حجت اقناعی حجتی است که مفید گمان باشد نه یقین ومقصوداز آن گمان به مقصود باشد مانند متواترات وغیره که قیاس خطابی است . (دستورج ۲ص ١٤)

حجت حق برخلق ـ این اصطلاح عرفانیست ومراد انسان کامل است که « فلله الحجة البالغة »

حجت قطعی ـ حجت قطعی عبارت ازحجتی است که مفید یقین باشد ومقصود ازاقامهٔ آن رسیدن به نتیجه قطعی باشد .(دستورج۲ص١٤)

حد ـ تعریف بذاتیات راحد میگویندحد عبارت ازممیز ذاتی ورسم ممیز عرضی است ومدار تمام بودن حد ورسم اشتمال آن برجنس قریب است مقومات ماهیت درمقام تفصیل حداست و در مقام اجمال محدود وحدازمحدودخارج نیست وتفاوت حد ومحدود باجمال وتفصیل است و اجزاء حدیه درمقام ذات وتجوهر متمایزند و درمقام وجود متحد « ولیس الحدالا ماهیة المحدود » وحد مخصوص کلیات است نه جزئیات « و اما الحد فهو للکلی ای للنوع لا للشخص» وآن بایدمرکب ازدوجز باشد «الحد ينقسم ابداً الی جزئين جنس وفصل » .

(ازدستور ج۲ ص١٦ ـشفا ج۲ ص۵۰۷ ـ تفسیر ص ۱۰٦۲ ، ۹۳٦ ، ۹۱۹ ، ۱۰٦۳)

باباافضل گوید: حدپاسخ پرسش نخستین بود . (مصنفات ج ۲ ص ۳٦)

ناصرخسرو گوید : اشیاء بردوقسم اند یا مرکبات انـد یابسائط تعریف وشناسائی مرکبات بـه شناسائی اجزاء ترکیب کنندهٔ آنها است وتعریف وشناسائی بسائط بشناسائی اوصاف وخصوصیات آنها است .

(جامع الحکمتین ص ۸۷)

ابن رشد گوید : « الحدود انما توجد للمرکبات من المادة والصورة لا للبسائط » .

(تهافت التهافت ص ۳۰۱)

حد اوسط ـ رجوع باوسط شود .

(شفا ج۱ ص ۳٦۲)

حد تام - تعریفی که متضمن جنس قریب وفصل قریب باشد حدتام گویند چنانکه درتعریف انسان « حیوان ناطق » آرند .

(دستور ج۲ ص ۱۶)

حد ناقص - تعریفی که مرکب از فصل قریب وجنس بعید ویا فصل بـه تنهائی باشد حد ناقص نامند چنانکه درتعریف انسان « جسم نامی ناطق » ویا ناطق تنها آرند .

(دستور ج۲ ص ۱۶)

حدت - حدت بمعنای تندی وتندخوئی است وازصفات وحالات مذمومه است چنانکه گفته‌اند « الحدة نوع من الجنون » .

(اخلاق ناصری ص ۱۳۰)

حدس - حدس عبارت ازسرعت انتقال ذهنی است ازمبادی بمطلوب ومقابل فکراست وفرق ما بین فکر و حدس آنکه در فکر دو حرکت لازم است یکی حرکت ذهن برای تحصیل مبادی و دیگر حرکت ذهن برای ترتیب آن مبادی وحال آنکه انتقال ذهن از مبادی به مطلوب آنی الوجود است ومستلزم حرکت تدریجی الوجودنیست وعلاوه ممکن است مبادی ومطلوب بطور یکجا برای ذهن حاصل گردد .

« هوالتمثل المبادی المترتبة فی النفس دفعة من غیر قصد واختیارسواءکان بعدالطلب اولا فیحصل المطلوب وهو مأخوذ من الحدس بمعنی السرعـة السیر ولذا عرف المشهور بسرعة الانتقال من المبادی الی المطلوب » .

(دستور ج۲ ص ۱۶ - کشاف ص ۱۳۰۰ - اسفار ج۱ ص ۳۲۶)

حدسیات - حدسیات درعرف حکما و متکلمان عبارت ازقضایائی‌است که حکم کند بآنها عقل بواسطهٔ حدس و آنچـه را حدس دریابد وچنانکه حدس درمرتبت قوت و شدت باشد ومزیل‌شك کند ازقطعیات شمرده میشود وچنانکه قوی نباشد ازظنیّات بحساب آید .

(از کشاف ص ۳۰۱ - دستورج۲ ص ۱۶)

حدوث - حدوث پیش جمهور حصول شیء باشد بعد از عدم او در زمانی که گذشته باشد ومقابل قدم باشد

(درةالتاج بخش ۳ ص ۲۹)

حدوث یعنی وجود بعد ازعدم و حادث همانطور که در حدوث احتیاج بعلت دارد در بقاء هم احتیاج بعلت دارد زیرا علت احتیاج که امکان باشد بعدازوجود هم موجوداست .

« تهافت التهافت ص ۳۲ ، ۶۸ - اسفار ج ۱ ص ۴۹ ، ۵۶ - شفا ج۲ ص ۵۲۱)

حدوث اضافی - حدوث اضافی بامری

گویند که درحدوث ووجود سابقهٔ زمانی آن کمتر ازدیگری باشد.

(شرح منظومه ص ۷۵) ورجوع شود بحادث

حدوث بقیاس - حدوث بقیاس همان حدوث وحادث اضافی است.

(ازاسفار ج ۱ ص ۲٦٤) ورجوع‌شود بحادث

حدوث ذاتی - حدوث زمانی عبارت ازوجود بعد ازعدم درزمان گذشته است وباین اعتبار خود زمان حادث نیست و حدوث ذاتی عبارت‌ازبودن شیء است دروجود خود محتاج بغیرخود ویا عبارت ازامری است که ازلحاظ وجودی مسبوق بلیسیّت ذاتی‌باشد ویاموجود مسبوق بلیس مطلق است یعنی عدم و بطلان بنظر بذات اواست ویاچیزی‌است که وجودش بذات خود نباشد « کل ممکن لذاته یستحق العدم ومن غیره یستحق الوجود و ما بالذات اقدم مما‌بالغیر فالعدم فی‌حقه اقدم من‌الوجود تقدماً بالذات فیکون محدثاً حدوثاً ذاتیاً » .

(اسفار ج ۱ ص ۲٦٤ - ج ۳ ص ٦۹ - شرح حکمة‌العین ص ۸۹ - شرح منظومه ص ۷۵ - شفا ج۲ ص ۵۲٦)

حدوث زمانی - رجوع شود به حادث وحدوث ذاتی.

(ازاسفار ج۳ ص ٦۹ و ج۱ ص ۲٦۵)

حدوث دهری - میرداماد درمقام بیان حادث‌دهری گوید: کلیهٔ‌جائزات ومتجوهرات به‌نسبت‌بذات حق وافاضهٔ ذات اومانند موجود واحداند وجمیع آنها مجعولیت دهری دارند یعنی مجعولیت بعد از عدم محض باین معنی که بافاضهٔ جاعل مرة واحده موجود شده‌اند و بالاخره وجود مسبوق بعدم صریح دارنـد عقول ونفوس‌حادث بحدوث دهری‌اند و کلیه موجودات باعتبار آنکه مرة واحد از ذات او صادر شده‌اند حادث دهری‌اند ودرداخل خود ونسبت بیکدیگر و باعتبار حوادث و تعاقبات خاص حادث زمانی‌اند.

(قبسات ص ۱٦ ، ۱۹ ورجوع شود به خلسهٔ ملکوتیه درحاشیه قبسات)

حدوث طبیعی - این اصطلاح از اصطلاحات صدرا است کـه قائل بحرکت جوهریه است او گوید : عقول مفارقه خارج ازحکم حدوث‌اند و سایر چیزهای دیگر در طبیعت وجوهرخود همواره درحرکت‌انـد و حادث بحدوث طبیعی میباشند رجوع بحادث شود.

حرارت - یکی از کیفیات محسوسه ملموسه که‌از کیفیات‌چهار گانهٔ اول (حرارت، برودت ، رطوبت ویبوست) است می‌باشد ودر

تعریف آن گفته‌اند : حرارت کیفیتی است مجتمعات را متفرق و متشاکلات را مجتمع گرداند چنانکه برودت کیفیتی است که متشاکلات وغیرمتشاکلات‌را مجتمع گرداند صدرا گوید : حرارت کیفیتی است که « مافیه‌الحرارة » را بطرف فوق حرکت دهد ازجهت آنکه موجب حدوث خفت در ما فیه الحرارة میشوداوقول کسانیکه گویند:اطلاق حرارت برحرارت آتش و حرارت فائضهٔ از کواکب وحرارت غریزی وحرارت حادث از حرکت بیك معنی‌است مردودمیداندو گوید: این اطلاقات ازباب اشتراك لفظ است .

صدرا حرارت غریزی موجودات حیه وانسان را فائض از عالم نفوس میداند که موجب تلطیف وتصعیداست ومبدأ روح بخاری است که متصاعد ازقلب است .

(ازاسفار ج ۲ ص ۲۲ ، ۲٤)

حرارت اسطقسی - مراد حرارت حاصله ازاسطقس نار است .

(اسفار ج۱ ص ۲۲)

حرص - این اصطلاح اخلاقی است و ضدّ قناعت است و آن طلب بدست آوردن نعمت زیاد و آرزوی زوال نعمت غیر است . ویا طلب شیء است بکوشش زیاده ازحد .

(کشاف ص ۳۰۸)

حرق - این اصطلاح عرفانی است و عبارت ازاواسط تجلیات است که منجر به فنا ونیستی میشود و این فنا اوائلش برقست و اواخرش طمس درذات .

(ازتاریخ تصوف ص ٦٤٤)

حرقت - این اصطلاح عرفانی است و حرقت بردوقسم‌است یکی حرقت بنارودیگری حرقت بنور و کسی که بواسطهٔ نار محروق گردد خاکسترشود و کسی که بنور محروق گردد چراغ مضیء شود که مردم بدان مستضئی گردند. رجوع به‌فرهنگ مصطلحات عرفا تألیف نگارنده شود .

حرکت - حرکت بمعنای جنبش در مقابل سکون است فلاسفهٔ در مقام بیان معنی حرکت گویند:موجودات عالم برچندقسم‌اند:

۱ - موجوداتیکه از هرجهت بالفعل میباشند و ناچار این گونه موجودات از وضع موجود خود خارج نخواهند شد .

۲- موجوداتیکه‌ازتمام‌جهات بالقوةاند واین چنین موجودی در عالم متصور نیست مگرهیولای اولی که ازشأن‌آن تقوم بهرنوع صورتی است وفعلیت آن همان قوت است .

۳ - موجوداتیکه از جهتی بالقوت واز

جهتی دیگر بالفعل میباشند و ناچار چنین موجودی مرکب خواهد بود ازدو امر که بواسطهٔ یکی از آندو بالقوت باشد و بواسطهٔ دیگر بالفعل و جهت و حیثیت قوت شأنش خروج از حالت موجود میباشد بطور تدریج یادفعی قسم‌اول که خروج بطور تدریج باشد معنی حرکت است و درنتیجه حرکت عبارت ازفعل و کمال اول چیزی است که بالقوت است ازجهت‌آنکه بالقوة است پس‌قوت برای موجودمتحرك بمنزلهٔ فصل مقوم‌است ومقابل حرکت سکون است ازباب‌تقابل عدم وملکه وبالجمله حقیقت حرکت عبارت از حدوث تدریجی وخروج ازقوت بفعل است .

حرکت و سکون شبیه قوت وفعلند و ازعوارض موجود بما هوموجودند .

اخوان‌الصفا درتعریف حرکت آرند : که حرکت عبارت ازصورت روحانی‌است که داخل درجسم‌است ومتمم‌آنست « ان‌الحرکة هی صورة روحانية داخلة علی الجسم متممة له واما السکون فهوعدم تلك القوة » .

(اخوان ج۲ ص۳۳۶)

ودرجای دیگر گویند : « ان الحرکة هی النقلة من مکان الی مکان فی زمان ثان و ضدها السکون والوقوف والثبات فی مکان واحد بین زمانین » .

(رسائل ج۳ ص ۱۴۵ ، ۳۰۷)

درتفسیرمابعدالطبیعة است « الحرکة هی کمال ما بالقوة فاذا لم یکن هناك قوة لم تکن هناك حرکة » .

(تفسیرص۵۹۹ ، ۸۰۰، ۹۰۸ ، ۸۹۰، ۱۴۱۵).

شیخ الرئیس گوید : « الحرکة تقال علی تبدّل حال قارة فی الجسم یسیراً یسیراً علی سبیل اتجاه نحوشیء والوصول‌بهاالیه هو بالقوة لابالفعل » . (نجات ص ۱۶۹)

اخوان‌الصفا در مقام بیان اقوال در حرکت گویند : بعضی‌حرکت را امرموجود میدانند بعضی معدوم میدانند بعضی گویند حرکت صادر از موجود حیّ قادر است فقط بعضی گویند حرکت صورت روحانی است که نفس درجسام قرار دهد وبواسطهٔ آن اجسام متحرک کند وبنابراین محرك اجسام نفوسند و تحریك فعل نفس است وصورتی‌است که‌نفس دراجسام گذارد . (اخوان ج۳ ص ۳۰۵)

وحرکت بمعنای نقله عبارت ازخروج ازمکان بمکان دیگراست. و گویند حرکت اگرصورت باشد صورتی است روحانی که ساری در تمام اجزاءِ جسم است مانند سریان

ضوء دراجزاء جسم شفاف وبالاخره حرکت بردو نوع است ۱ ـ جسمانی ۲ ـ روحانی حرکت جسمانی شش نوع است کون وفساد، زیاده ونقصان ، تغییرونقله وحرکت نقله هم بر سه نوع است مستقیم ومستدیر ومرکب از آندو . و از جهت کیفیات برهشت نوعند که هردونوع آنها مقابل یکدیگرند ازباب تقابل تضایف ازجمله کبیر، صغیر ، سریع، بطیء ، رقیق ، غلیظ وغیره . صغیر و کبیر ازاصوات است مانند اصوات طبلها و اصوات سریع و بطیء بعضی نسبت به بعضی دیگر و اصوات غلیظ و رقیق . و حرکت بطیء آنست که متحرك بدان مسافت کمتری را درزمان زیادتر ازمتحرك بحرکت سریع قطع کند .

(اخوان ج۳ص۱٤٥ ، ۳۰۵ ، ۳۰٦ ـ ج ۲ ص ۱۲ ، ۱۰)

صدرا گوید : حرکت نفس خروج شیء است از قوت بفعل نه آنچه بوسیلهٔ او خارج میشود شیء ازقوت بفعل .

(رسائل ص ۲۹)

حرکت متعلق به شش امر است که عبارت از فاعل حرکت ، قابل حرکت ، ما فیه‌الحرکة ، مامنه الحرکة ومااليه‌الحرکة وزمان حرکت باشد .

و بردو نوع است یکی حرکت بمعنی قطع که عبارت ازامر ممتد متصل واحد است ازمبدأ تامنتهای «مامنه ومااليه‌الحرکة» واین متصل واحد مرتسم در خیال است وراسم آن حرکت بمعنای توسطیه‌است ودیگرامرسیال متدرج الوجود درخارج است وحرکت بمعنی توسطیه است که راسم حرکت بمعنی قطع است .

(رسائل ص ۱۷ ـ اسفار ج۱ ص ۲۱٤، ۲۲۷، ۲٤۹ ـ شفا ج ۱ ص ۱۵۷ ـ جامع الحکمتین ص ۹۱)

و هرمتحرکی محتاج بمحرکی است غیرخود که افادهٔ حرکت کند .

(اسفار ج٤ ص ٦۳ ـ ج۱ ص۲۲ ـ ش ص۳۲۹)

ارسطو گوید : وجود حرکات در زمان شبیه‌ترین چیزاست بوجود معدودات درعدد .

(تهافت‌التهافت ص۷۹)

ابن رشد گوید : تمام اجناس حرکات منتهی میشوند بحرکت درمکان و حرکت در مکان منتهی‌میشودبحرکت ذاتی که ازمحرك اول است که خود متحرك نیست .

(تهافت التهافت ص ٥٦)

موجودات دونوعند یکی موجوداتیکه درطبیعت وذات آنها حرکت است واین نوع

موجودات از زمان جدا نمیباشند و دیگر موجوداتیکه درطبیعت آنها حرکت نیست و ازلی هستند . (تهافت‌التهافت ص ٦٦)

برای وقوف به‌تمام تعاریف رجوع‌شود به (اسفار ج۱ ص **۲۳۳** - شفا ج۱ ص **۱۲۵** ، **۳۵** - ش ص **۳۹٤** - قبسات ص **۷۲**)

فلاسفه قبل‌ازصدرا عموماً قابل بوقوع حرکت‌درچهارمقوله‌بودند که‌عبارت‌ازمقولات کم، کیف ، این ووضع باشد ووقوع حرکت را درمقولهٔ جوهر محال میدانستند ولکن صدرالدین شیرازی قائل بوقوع حرکت در مقولهٔ جوهرهم میباشد چنانکه بیاید .

شیخ‌الرئیس بحث درحرکت جوهریه کرده و آنرا مردود میدانـد رجوع شود به (شفا ج۱ ص ٤۳) .

حرکت ارادی -حرکت‌ارادی‌حرکتی است کـه مبدأ قریب آن اراده و اختیار در متحرك باشد که حرکت نفسانی وشوقی هم نامیده‌اند .

(شفا ج۱ ص **۵۳** - ج۲ ص **۵٤۰** - اسفار ج ۱ ص **۱۷۳**)

حرکت اشتدادی - مراد حرکت در کم و کیف است کـه موجب شدت در کیف ویا در کم است . (اسفار ج٤ ص **٦۳**)

حرکت اینی - مرادحرکت درمقوله این است که نقله هم گویند وانتقال ازمکانی است بمکانی دیگر رجوع بحرکت شود .

حرکت تسخیری . هرحرکتی که در تحت اختیار وتسلط متحرك نباشد و مبدأ آن اراده وشعور متحرك نباشد حرکت تسخیری نامیده‌اند مانند حرکات حیوان (غیر انسان) ویا انسان مکره که باشعور باشد بدون اراده واختیار ویامجنون که مبدأ آن شعورنیست .

(اسفار ج۳ ص **٦۷**)

حرکت توسطی - رجوع به حرکت شود .

حرکت جوهریه - تذکر دادیم که مساله وقوع حرکت در مقولهٔ جوهر از نظر فلاسفهٔ مانندشیخ‌الرئیس وغیره مردودشناخته شده است و لکن از فلاسفه یونان هراکلیت قائل بوقوع حرکت درمقولهٔ جوهربوده‌است و بطوریکه خود صدرا گویند فلاسفهٔ دیگری دریونان قائل بحرکت جوهریه بوده‌انـد و علاوه از کلمات عرفاء اسلامی این معنی نیز بدست می‌آید که آنها قائل بحرکت مطلق در تمام موجودات بوده‌اند که همه در جنبش بطرف مبدأ اعلی میباشند .

ابن‌رشد گوید : زیادی از قدما قائل بوقوع حرکت درمقوله جوهر بوده‌اند « ان کان قد قال به کثیر من القدماء اعنی ان الموجودات فی سیلان دائم » .

(تهافت‌التهافت ص ۱۳۷)

واخوان‌الصفا گویند: حرکت دربعضی ازاجسام جوهری‌است مانند حرکت‌نار «فانها متی سکنت طفئت وبطلت وبطل وجودها » و دربعضی اجسام عرض‌است مانند حرکت ماء وهوا وزمین که هر گاه ساکن شوند حرکت آنها باطل نشود . (اخوان ج۲ ص ۱۲)

درهرحال صدرالدین این مسأله‌رابنحو خاصی مورد بحث قرار داده است و گوید : حرکت درمقولهٔ جوهرواقع‌است وثمراتی برآن مرتب کرده است خلاصه کلام اوآنکه

الف ـ حرکت عبارت از نفس خروج شیء است از قوت به فعل بطور تدریج و آن امری است نسبی وتجدد وثبات امورنسبی‌تابع تجدد وثبات منسوب‌الیه است .

ب ـ امریکه مبدأ خروج ازقوت به فعل است عبارت ازطبیعت است وشیء که‌قابل خروج از قوت بفعل است ماده حرکت است وآنچه خارج میشود جوهری است ازجواهر ومقدارآن خروج زمان است .

ج ـ جواهرجسمانی را صورتی است و مادهٔ صورت آنها عبارت ازطبیعت متجدده‌است که ساری دراجسام‌است ومبدأ قریب حرکت وسکون است وهمواره درتبدّل وتحول‌است.

د ـ حرکت بمنزله شخص است که روح آن طبیعت‌است همان‌طور که‌زمان بمنزلهٔ شخص است که روح آن دهراست .

ه ـ حرکت امری است نسبی که نه خودحادث‌است ونه‌قدیم مگربه‌تبع «ما اضیف الیه» زیرا معنی حرکت نفس خروج ازقوت بفعل است .

و ـ مبدأ تمام حرکات اعم از قسری و ارادی وطبیعی وانتقالی وغیره طبیعت است و بالاخره مباشرقریب تمام‌حرکات طبیعت‌است. پس تمام حرکات منتهی میشوند به طبیعت ساریه وطبیعت بذاته امر سیال است و بعبارت دیگرجوهرصوری که بنام طبیعت خوانده میشود ازجهت آنکه مبدأ حرکت است امر سیال است ومبدأ حرکات میباشد وآن صورت وفصل اخیر و مقوم اجسام است ووجوداً امر متجدد الذات والهویة است زیرا اگر متجدد الذات والهویة نباشد مبدأ تجددات وحرکات نتواندباشد پس اجسام بذاته وحقیقته همواره درسیلان بوده ومتجدد و متبدلند زیرا صورت

آنها که طبیعت باشد متجدد الذات است و تدریجی الکون است واین قاعده درتمام اجسام جاری است وحتی چون نفوس جسمانیة الحدوث‌اند در مورد آنها نیز جاری است تا موقعی که بالکل مجرد شوند.

(رسائل ملاصدرا ص ۳۶ ـ شواهد ۶۱ ـ اسفار ج۱ ص ۲۳۱ ـ ۲۳۲ ـ ج۴ ص ۸۴)

حرکت دائمه ـ مراد حرکات افلاک است که دائم است و مستدیر است باآنکه حرکات کائنات وحوادث نیز دائم‌اند.

(تفسیر ص ۱۶۱۱، ۱۵۷۲)

حرکات دوری ـ رجوع به حرکت نفسانی وحرکت مستدیره وسماوی شود.

حرکت سماوی . فلاسفه گویندحرکات‌افلاک همواره مستدیره‌اندوقدیم‌اندبالنوع‌وحادث‌اند بالاجزاء و واسطهٔ میان حوادث و قدیمند « الحرکة الدوریة السماویة عندهم قدیمة بالنوع حادثة بالاجزاء فمن جهة ما هی قدیمة صدرت عن قدیم ومن جهة اجزائها الحادثة تصدر عنه الحوادث لا نهایة لها ».

(تهافت‌التهافت‌ص ۴۶۷ ـ ازتفسیرص ۱۲۰۵، ۱۵۹۹)

حرکت طبیعی ـ حرکت‌طبیعی‌مقابل حرکت‌قسری‌است که‌مبدأآن میل‌طبیعی‌باشد مانند حرکت آتش بسوی بالا.

(اخوان ج۲ ص ۳۱۲ ـ مصنفات ج۱ رساله ۵ ص ۲۳ ـ شفا ج۱ ص ۱۰۰ ، ۱۴۵)

حرکت غریبه ـ مرادحرکت قسری است و حرکت برخلاف میل طبیعی است و حرکت برخلاف جهت را نیز گویند مانند حرکت فلك ثوابت که ازمغرب‌بمشرق‌است.

(کشاف ص ۳۴۵. شفا ج۱ ص ۲۲۴)

حرکت قسری ـ هرحرکت که‌مخالف میل طبیعی متحرك بوده ومستفادازخارج باشد حرکت قسری مینامند و حرکت قهری هم نامند و بالاخره حرکتی که محرکش خارج ازذات متحرك باشد ویابقول شیخ‌الرئیس‌مبدأ آن میل مستفاد ازمحرك خارجی باشد.

(شفا ج۱ ص ۶۱ ، ۱۳۳ ، ۱۵۴ ـ اسفار ج۱ ص ۲۵۶ ـ رسائل فلسفیه زکریای رازی ص ۳۱۱ ـ مصنفات باباافضل ج ۱ رساله ۳ ص ۹)

حرکت قطعی ـ رجوع به حرکت شود. (شفا ج۱ ص ۹۵)

حرکت‌عرضی ـ حرکت عرضی یا بالعرض‌حرکتی‌است که عروض‌آن برمتحرك بواسطهٔ امری باشد که‌آن‌امرواسطهٔ درعروض حرکت باشد مانند جالس کشتی که بواسطهٔ

متحرك بودن کشتی متحرك بالعرض است .
(اسفار ج۳ ص ۸ - دستور ج ۲ ص ۳۷)

حرکت کمی - حرکت در کم عبارت ازانتقال تدریجی از کمیتی بکمیتی دیگراست وانتقال از مقدار معیّن بمقدار دیگر میباشد وآن برچهار نوع است که عبارت‌ازنمو،ذبول، تخلخل وتکاثف باشد .
(اسفار ج۱ ص ۱۰۸ - دستور ج۲ ص ۲۳)

حرکت کیفی - حرکت‌در کیف‌عبارت ازانتقال‌تدریجی جسم‌است ازحالتی و کیفیتی بحالت و کیفیت دیگر باىقاء صورت نوعیهٔ آن حرکت مانند تسخن وتبرّد آب که استحالـه هم مینامند ومانند انواع ملکات و مانند قوت وضعف .
(شفا ج۱ ص٤٤ - اسفار ج۱ ص ۱۰۸- دستور ج۲ س ۲۱)

حرکت‌مستدیره - حرکت مستدیره عبارت ازحرکت دورانی مانند حرکات افلاك است درمقابل حرکت مستقیمه .
(دستور ج۲ ص ۲۵ - شفا ج۱ ص ۱۲٦)

حرکت‌مستقیمه - حرکت مستقیمه عبارت ازحرکتی‌است که واقع برخط مستقیم باشد ودراصطلاح عبارت ازحرکت اینیه است اعم ازآنکه مستقیم باشد یا منحنی یامستدیر.

(دستور ج۲ ص ۲٦ - شفا ج۱ ص ۱۲٦،۲۲۳، ۱۳٦)

حرکت وضعی - حرکت در وضع عبارت از انتقال جسم است از هیآت وضعیهٔ خاص بهیآت وضعیه‌خاص دیگر برسبیل‌تدریج مانند حرکت استداره افلاك‌واجسام متحرك بحرکت استداره و مانـند شخص ایستاده که بنشیند و بنابراین حرکت وضعیه منحصر در حرکت استداری نیست .
(دستور ج۲ ص ۲۵ - شفا ج۱ ص۲۵۷- قبسات ص ۷۷ - شرح منظومه ص ۸۵)

حرکت نفسانی - حرکت نفسانی حرکتی است که مبدأ محرك آن شعور واراده باشد و یا حرکتی است که سبب محرکهٔ آن داخل‌درآن‌باشدباضافهٔ‌شعور که حرکت‌ارادی هم گویند .
(اسفار ج۱ ص ۲۵٦ - مصنفات ج۱ رسالـه ٥ ص ۲۳)

حرکت نقلی - این اصطلاح اطلاق برحرکت اینی و گاه برحرکت استحالی‌نیز میشود که حرکت کیفی باشد لکن اغلب همان حرکت اینی است .
(شفا ج ۱ ص ۱۳۲ ، ۱٤۲ - ج ۲ ص ٥۳٦ و رجوع بحرکت شود .

حروف - این اصطلاح عرفانی است که فلاسفهٔ اسلام نیز بکار برده‌اند مراد از حروف حقایق بسیطهٔ اعیان است .

(اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ۱۶)

حروف خطیه - اخوان الصفا در مقام بیان نطق لفظی گویند : حروف برسه نوعند فکری ولفظی وخطی « فالفکریـة هی صورة روحانیة فی افکار النفوسی مصورة فی جواهرها قبل اخراجهامعانیها بالالفاظ والحروف اللفظیة هی اصوات محمولة فی الهواءِ فمدرکة بطریق الاذنین بالقوة السامعة والخطیـة هی نقوش خطت بالاقلام فی وجوه الالواح و بطون الطوامیر مدرکة بالقوة الباصرة بطریق العینین و ... » (اخوان ج۱ ص ۳۱۱)

حروف عالیات - حروف عالیـات عبارت ازموجوداتند که شئون ذاتی موجود در غیب الغیوب اند مانند درخت درهسته .

صدرا گویـد : جواهر عقلیه را حروف عالیات و کلمات‌الله التامات نامیده‌اند .

(دستور ج۲ ص۳۲ - اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ۱۶ - اسفار ج ۳ ص ۱۹۷ - رسائل صدرا ص ۳۴۳)

حروف لفظی - رجوع شود بحروف خطی .

حروف فکری - رجوع شود بحروف لفظی .

حروف مصوته - حروف مصوته‌عبارت ازحرکات سه گانه است والف وواو ویا را نیز گویند وبقیه حروف را صامته گویند .

(اسفار ج ۲ ص ۳۲)

حریت - حریت یعنی آزادی این اصطلاح اخلاقی و اجتماعی است و عبارت از ملکه‌ایست نفسانی که نگهبان نفس است بنحو حراست جوهری نه صناعی و کسی که قوای عقلی او قویتر باشد حریت او زیادتر است و بالعکس کسی که قوای عقلی او کمتر باشد برده شهوات وامیال نفسانی خود میشود .

(دستور ج۲ ص ۳۳ - اسفار ج٤ ص ۱۱۹)

خواجه گوید : واما حریت آن بود که نفس متمکن شود برا کتساب مال ازوجوه مصارف محموده وامتناع نماید ازا کتساب مال ازوجوه مکاسب ذمیمه .

(اخلاق ناصری ص ۷۸)

ونیز باصطلاح عرفا عبارت ازخروج از بردگی کائنات وقطع جمیع علایق واغیاراست وبالجمله حریت ازرق شهوات ومرادات ورسوم وآثار است .

(دستور ج۲ ص ۳۳ - کشاف ص ۲۹۱)

حریت عامه - حریت عامه عبارت از خروج ازبزرگی شهوات است .

(دستور ج۲ ص ۳۳)

حریت‌خاصه - حریت خاصه خروج ازبردگی وخواسته‌ها ومرادات ورسوم وآثار است ازجهت فناءآنها درارادهٔ حق .

(دستور ج۲ ص ۳٤)

حزن - حزن یکی‌از کیفیات نفسانی است که ازتبعات‌آن حرکت روح‌است‌بدرون بنحوتدریج ویا حصول قبض است دراثروقوع مکروه یا فوت محبوبی .

(دستور ج۲ ص ۳٤ - اسفار ج۲ ص ۵۰)

و باصطلاح عرفا اندوهگین بودن برمافات است ازمقامات و کمالات .

(ازشرح منازل ص ٤۰ - مصباح‌الهدایة ص ۲ چاپ هند)

حساب - این اصطلاح کلامی است . صدرا گوید : هرمکلفی درروز قیامت حاصل اعمال وافعال‌خودراخواهد دید وخدای‌متعال را قدرت وتوانائی است که در یك لحظه تمام اعمال بندگان را برای آنها روشن و آشکار نمایند تاهر کس نتیجهٔ اعمال خودرا برأی - العین مشاهده کند رجوع به حشرشود .

(اسفار ج ٤ ص ۱۷۸)

حس - حس عبارت از قوتی است که بدان محسوسات‌ادراك میشودو گویند: «الحس طلیعـة للنفس » ابتداء اشیاء بواسطهٔ حواس ظاهره‌ادراك وعملیات فکری وعقلی‌بدنبال آن انجام میگردد رجوع شود به حواس .

(ازشفا ج۱ ص۲۹۹،۳۲۳ - اسفار ج٤ ص٤)

باباافضل گویـد : و فرق میان ادراك بحس و ادراك بخیال باآنکه مدرکات هردو جزوی بـاشند آنست که بحس آن چیز را توان یافت که حاضر بود وصورت‌آن درآلت حس‌منطبع گردد اعنی گوهر آلت‌حس‌بصورت محسوس‌نگاشته شود وخیال هرآنکه نکاشته شود ادراك کند بهنگام حضور محسوس .

(مصنفات ج۱ رساله ۲ ص ۸)

حس باطن - هریك ازقوای مدرکهٔ باطنی را حس باطن نامند ودرمقابل حس وحواس ظاهره است و گویند حس باطن یـا فقط مدرك‌است ویا هم‌مدرك وهم متصرف‌است در صورت اول که فقط مدرك باشد دو صورت دارد یا مدرك صور جزئیه است مانـنـد صور خیالی که از زید و عمرو حاصل میشود و یا مدرك معانی جزئیه است مانند ادراك عداوت ومحبت حسی که مدرك صورجزئیه‌است حس مشترك نامند وآنچه مدرك معانی جزئیه‌است

وهم گویند .

وهریك ازاین دوقوت را خزینه‌ایست خزینه حس مشترك خیال‌است وخزانهٔ واهمه حافظه است وآنچـه هم مدرك وهم متصرف است قوت متصرفه گویند وآن اگر ناطقه را بکار بندد مفکره گویند واگر واهمه را بکار بندد متخلیه گویند . (اسفار ج٤ ص ۱۲)

حسد - حسد بد خواستن و عبارت از آرزو کردن زوال نعمت محسوداست وآن یکی ازصفات پست انسانی‌است که ازاجتماع بخل وشره نفس حاصل میشود .

(رسائل فلسفیه رازی **ص ٤٨** - دستور ج ۲ **ص ۳٦**)

ومیان حسد وغبطه فرق است زیرا در غبطه میخواهد مانند دیگری صاحب نعمت باشد ودرحسد زوال نعمت اورا خواهد .

حس مشترك - حس مشترك‌را نبطاسیا (فنطاسیا) گویند یعنی لوح نفس وآن عبارت ازقوتی است مودع درمقدم دماغ .

صدرا گوید : حس مشترك عبارت از قوت نفسانیه است که استعداد حصول آن در مقدم دماغ‌است وبلکه‌درروح‌مصبوب در آنست زیرا صور محسوسات ظاهری ابتداء همه‌بدان رسد ونسبت سایرحواس بدان مانندجاسوسانند که اخبار نواحی را بوزیر ملك میرسانند و بالجمله حس مشترك مجمع فرآوردهای‌تمام حواس ظاهری است ومخزن آنها است .

(ازاسفار ج۱ ص ۲۹۰ - ج٤ ص٤٩)

حسن - حسن بمعنی نیکوئی و خوبی ودراصطلاح چیزی است که موافق امر بود و کمال ذات احدیت را گویند . رجوع شود به فرهنگ مصطلحات عرفا .

حسن تعقل - این اصطلاح اخلاقی است ووسط بودمیان صرف‌فکر بادراك چیزی که در تعقل مطلوب زاید باشد و میان قصور فکرازتعقل تمامی مطلوب وبعبارت دیگر آن بود که دربحث واستکشاف ازهرحقیقتی‌حدی ومقداری که‌بایدنگاهدارد تا نه اهمال داخلی کرده باشد ونه اعتبار خارجی .

(ازاخلاق ناصری ص ۸۵، ٥٩)

حسن شرکت - این اصطلاح اخلاقی است وآن بود که دادن و ستدن در معاملات بوجه اعتدال کنند چنانکه موافق طبایع دیگران افتد . (اخلاق‌ناصری ص ۸۰)

حسن وقبح - این اصطلاح کلامی‌است متکلمان گویند اشیاءرا حسن وقبح ذاتی‌است وبعضی امور مانند معاونت و کمك نه همنوع ذاتاً حسن دارند وبعضی مانند دروغ گفتن

وظلم کردن بغیر قبیح‌اند وبعضی دیگر اشیاء را دارای حسن وقبح ذاتی نمیدانند و گویند حسن و قبح از امور اعتباری میباشند وامری ممکن است نسبت بشخصی قبیح و به شخصی دیگرنیکو باشد و براین فرض مسألهٔ عدالت وظلم نسبی خواهد بود. درهرحال قول محقق این است که بعضی ازامور ذاتاً قبیح و بعضی دیگرذاتا خوبند.

(اسفار ج۳ ص ۱۱۷ - دستور ج۲ ص ۳٤)

حسن قضا - این اصطلاح اخلاقی‌است وآن بود که حقوق دیگران که بروجه مجازات میگذاردازمنت وندامت خالی باشد.

(اخلاق ناصری ص۸۰)

حسن هدی - این اصطلاح اخلاقی است و آن بود که نفس را به تکمیل خویش به‌حلیتهای پسندیده وستوده رغبتی‌صادق‌حادث شود. (اخلاق ناصری ص ۷۷)

حسیات - حسیات جمع حسی است که محسوسات هم نامند وحسیات درقضا یااطلاق بردو معنی شود اول قضایائیکه عقل بمجرد تصور دو طرف آن حکم بدان کند از روی جزم و یقین بواسطهٔ حس ظاهر یا باطن که محسوسات ومشاهدات‌نامند وازمقدمات یقینیه ضروریه‌باشند دوم محسوسات بمعنی‌مشاهدات حسی که مشاهدات باشد. (کشاف ص ۳۵)

حشر - مساله حشر اجساد وبحث در چگونگی آن یکی ازمسائل کلامی و مذهبی است که فلاسفه اسلام ناچار مورد بحث و فحص قرار داده‌اند و مراد این است که در قیامت کبری مجدداً بندگان خدا (انسانها) زنده شوند وبزندگی جاوید خود ادامه دهند آنانکه گنه‌کارند همیشه معذب‌باشند وآنانکه سعیدند منعم باشند صاحبان ادیان ومتکلمان مسألهٔ حشر را بهمین طریق بیان میکنند و براهین و دلائل آنها همه مثبت حشر انسان است.

ابن‌رشد گوید: اولین کس یا کسانیکه قائل بحشر اجساد شدند انبیاء بنی اسرائیل بودند. (تهافت‌التهافت ص ۵۸۰)

در کشاف است که حشر عبارت ازبعث ومعاداست ودرحقیقت حشروبعث ومعادالفاظ مترادف‌اند. (کشاف ص ۲۹۳)

صدرالدین‌شیرازی‌درمسأله‌حشر‌تحقیق کاملی کرده است و ظاهر امر از عبارات وی معلوم میشود که تحت تأثیر اخوان‌الصفا واقع‌شده‌است چنانکه موافق‌باعقاید اخوان - الصفا گوید: اولا حشر اجساد بدان طریق که عامهٔ مردم قائلند برای زنان و کودکان

و عوام مفید بوده و موجب بقاء انتظام بشری است ولکن کاملان ومکملان توجهی به حشر ومعاد جسمانی ندارند .

(اخوان ج ۳ ص ۲۹۳)

و معاد حقیقی روحانی است و مرگ نهایت سیرصعودی وتکامل بشراست .

(اخوان ج۳ ص ۲۷۶)

ودرمبحث معاد بیاید و در اجزاء اصلی گذشت که اخوان‌الصفا گویند : موقعی که نفس ازبدن مفارقت کرد چیزی ازجسد باآن باقی ماند وآن چیزی است که دردنیا استفاده کرده است از معارف ربانی واخلاق جمیله ملکیه وآراء صحیحه منجیه که بصورروحانی ینره در آیند و اگر اورا اخلاق پست باشد مصور به صور قبیح وزشت شود .

(اخوان ج۲ ص ۴۲)

صدرا گوید : حشر درتمام موجودات عالم حتی جمادات میباشد . و در مورد حشر عقول خالصه و مفارقات گوید : که هویات عقولهٔ محضه‌وجودات‌محضه‌اندوانوارصرفه‌اند بلاماهیة وتفاوت درآنهابه‌نقص و کمال‌وشدت و ضعف است و مفصول الهویه از ذات حق نمیباشند وبلکه مراتب‌الهیه‌اند وداخل درعالم نمیباشند که دوام آنها باحدوث عالم منافات داشته باشد پس عقول عائد ازحق و راجع به حق‌اند وعین‌تجلی‌حق‌اند وهمواره‌نزدحق‌اند واین است معنی حشرعقول .

وحشرنفوس ناطقه که‌کامل‌اند و واجد کمالات عقلی‌اند محشورالی‌الله‌اند زیرا متصل به عقل فعال شده‌اند ومحشور الی العقل‌اند و عقل محشورالی‌الله است ونفوس‌ناقصهٔ‌حیوانی که ناقص بوده ومشتاق به کمال‌نمیباشند عدم اشتیاق آنها یا ناشی ازاصل فطرت آنها است یا بواسطهٔ امورطاریه وعارضه‌است وآنهانفوس ساقطه‌اند و محشور درعالم متوسط بین عقل و حس‌اند ونجوی ازاتصال به‌صورمثالیهٔ مقداریه دارند وبالاخره راجع‌اند به عقول نازله .

اما نفوس ناقصهٔ حیوانی که مشتاق به کمال‌اند بعد ازجدا شدن ازبدن طبیعی‌مدتها معذب‌ بند وسر گردان وحیراند و درآن مدت یا متصل به عقول میشوند واشتیاق آنها زائل میشود ویاآنکه‌باسفلیات انس گیرند وهمانجا مقام نمایند . رجوع‌شودبانسان نفسی وعقلی وطبیعی واجزاء اصلی وتجسم‌اعمال و (رسائل ص ۳۴۷ - ۳۴۸ - ۳۴۹ ، ۳۴۳ - اسفار ج ۴ ص ۱۴۰ - شواهد الربوبیه ص ۲۳)

حشویة - حشویه کسانی را گویند که توجهی باصول عبادات وشرایع نداشته وخودرا

پای‌بند بواجبات ندانند .

حصه - حصه عبارت از طبیعت مقید به قید شخص است بنابراین مبنی که قید خارج و اضافه داخل باشد و بالاخره حصص وجود، نفس مفهوم مضاف بماهیت است بنحویکه اضافه داخل و مضاف‌الیه خارج باشد و مفهوم وجودانتزاعی مقول بتشکیك بوده واوراحصص مختلفه‌ایست بکمال ونقص واکمل آن حصص حصه‌ایست که عین وجود حقیقی است .

(اسفار ج۱ ص ۵۹ - رسائل ص ۱۳٤)

حصول - حصول یعنی وجودبعدازعدم

فارابی گوید : حصول صورت در چیزی بر سه نوع است یکی حصول صورت درحس ودیگر حصول‌صورت درعقل وسه دیگر حصول‌صورت درجسم که قسم اول بواسطهٔ تصور است وقسم دوم بواسطهٔ حصول‌صورت منفرداً وغیرملابس باماده درعقل است وقسم سوم بانفعال است .

(رسائل متفرقهٔ فارابی ص ۱٦)

درمحل خود بیان شود که حصول شیء درذهن بردونحواست یکی بنحووجودوعروض عرض برمعروض خود مانند حصول سیاهی برای جسم و قیام برای زید قائم و دیگری بنحواتصاف وحمل که مقتضی وجود موصوف و مثبت له است نه مثبت زیرا ممکن است که مثبت له متصف بامری انتزاعی باشد مانند اتصاف زید بعمی که وجود عمی اتصافی است نه عرضی . (دستور ج ۲ ص ۳۸)

حضرات خمس - با آنکه تمام موجودات ازذره تاذره مظهری ازمظاهرحقند وهریك را مقام وموقعیتی‌است که مظهر یکی ازصفات جمال و کمال وجلال حقند معذلك عرفا عموماً بذکر حضرات خمس اکتفا کرده‌اند که آنها اصول حضرات‌اند و آنها عبارت‌اند :

ازحضرت غیب مطلق که عالم آن عالم اعیان ثابته است درحضرت علمیه .

۲ - حضرت شهادت که مقابل حضرت غیب است وعالم آن عالم ملك است .

۳ - حضرت غیب مضاف که بردوقسم است یکی آنکه نزدیك به غیب مطلق است وعالم آن عالم ارواح جبروتیه وملکوتیه یعنی عالم عقول ونفوس است .

٤- آنکه اقرب ونزدیکتر بعالم شهادت است وعالم آن عالم مثال است .

۵ - حضرت جامعه که جامع چهار حضرات است وعالم آن عالم انسان‌کامل‌است که جامع جمیع عوالم است .

(شرح قیصری ص۲۷- مصباح‌الانس ص۱۰۲)

حضرت احدیت ـ این اصطلاح عرفانی است واول متعین در مراتب الهیت عبارت از حضرت احدیت جمع است و بعد مرتبت الوهیت وواحدیت است. (ازلمع ص ۳۴۰)

حضرت اسمائیه ـ این اصطلاح عرفانی است و مرتبت اسماء که حقایق بعضی از بعضی متمایزند و راجع بیك حقیقت‌انـد حضرت اسمائیه گویند.

حضرت ربوبی ـ این اصطلاح عرفانی است ومراد مرتبت اسماء وصفات یعنی مرتبت تفصیل است ومجموع عالم ملك و ملکوت بطور جمعی ودفعی است.

(اسفار ج ٤ ص ۱۳۳) و رجوع به حضرات خمس در فرهنگ مصطلحات عرفـا تألیف نگارنده شود.

حضرت علمیه ـ این اصطلاح عرفانی است و حضرت علمیهٔ عمائیه مرتبت الوهیت وغیب الغیوب است.

حضرت هویت ـ این اصطلاح عرفانی است وحضرت هویت عبارت است از ملاحظهٔ ذات بی اعتبار ماعدا وقطع نظر ازماسوی که حضرت غیب الغعوب وبطن البواطن و هویت مطلقه هم گویند.

حضور - این اصطلاح عرفانی است و مقابل غیبت است وغیبت ازخلق‌است وحضور عند الحق است و مقام وحدت را نیز حضور گویند وحضور قلب است نزد آنچه پنهان از چشم‌است بواسطهٔ صفاء یقین وبالاخره حضور بحق است بواسطهٔ غیبت ازخلق و گاه حضور نزد خود است ورجوع عبد باحوال نفس‌خود است وحضور بخلق است.

(ازرسالهٔ قشیریه ص ۳۸ ـ لمع ص ۳۴۰) و رجوع بـه فرهنگ مصطلحات عرفا تألیف نگارنده شود.

حفظ ـ حفظ بمعنی نگاهداشتن و هر گاه صورتهائی درعقل حاصل‌شوند ومتأکد گردند ومستحکم شوند بنحویکه اگر زائل شوند قوت عاقله را امکان استرجاع آنها باشد این حالت را حفظ نامند ونسبت حفظ بادراك نسبت فعل است بـه قبول ومبدأ حفظ مغایر مبدأ قبول است.

قوت حافظه قوتی است که مدرکات را برای مدتی نگهداری میکند.

(اسفار ج۱ ص ۲۲٤)

ودر اصطلاح عرفا حفظ عبارت از سرّ نگهداشتن است و مراد ازسرّ حالات طاریـهٔ برقلب است.

حفظ عهد ـ این اصطلاح عرفانی‌است

وامتثال واجبات ودوری‌ازمحرمات را گویند.

حفظ عهد ربوبیت - این اصطلاح عرفانی است و عبارت از توقف است در آنچه خدای متعال برای‌اومعین ومعلوم کرده‌است.

(کشاف ص ۳۱۱)

حق - حق بمعنای گفتار درست وفکر درست و قضیه‌ایست که مطابق باواقع باشد و موافق بانفس الامر است وبالاخره سزاوار و درست‌وراست‌وواجب‌وکاری‌است که البته واقع شود وراستی ونامی ازنامهای خداست و راست کردن سخن ودرست کردن وحکم مطابق باواقع است واطلاق برعقاید وادیان ومذاهب نیز شود ومقابل آن باطل است و اما صدق اغلب در مورد اقوال است و مقابل آن کذب است و گفته میشود قول مطابق باواقع در مقابل‌عقد مطابق باواقع وهر گاه واقع‌نسبت داده شود باعتقاد. واقع مطابق باکسراست و اعتقاد مطابق بافتح است این نوع مطابقه که قائم باعتقاد است حق‌نامند واگراعتقادبواقع نسبت داده شود مطابق بکسر است و واقع مطابق بفتح واین نوع مطابقه که قائم باعتقاد است صدق میگویند. (کشاف ص ۳۲۹)

وگاه حق گویند ووجود درعین‌را اراده میکنند وگاه موجود دائم و وجود واجب را اراده میکنند. (اسفار ج۱ ص ۲۰)

حقایق - حقایق جمع حقیقت است و در زبان عرفا حقایق اسماء عبارت از اسماء الهی‌اند واهل نظر ذاتیات وواقعیات را گویند و بالجمله حقایق اشیاء ذاتیات وفصول آنها است.

(اسفار ج ۱ ص ۹۷ - دستور ج ۲ ص ۴۳)

حقایق ابداعیه - مراد عقول مجرده و نفوس است. (اسفار ج۲ ص ۱۰۲)

حقایق ازلیه - این اصطلاح در کلمات فارابی دیده میشود و بمعنای مثل افلاطونی است. (آراء اهل‌مدینهٔ فاضله مقدمه ص۱۱)

حقایق تعلقیه - مراداز‌اصطلاح حقایق تعلقیه وجودات خاصهٔ ممکنه است که صدرا آنها را حقایق تعلقی ارتباطی مینامند رجوع شود به وجود وامکان خاص.

و (اسفار ج۱ ص ۱۹)

حقایق متأصله - مراد از این اصطلاح وجودات متأصل‌اندوموجودات خارجی‌اند در مقابل ذهنی واعتباری.

(اسفار ج ۳ ص ۶۰)

حقایق النوریة الاصلیة - مراد عقول طولیه است • لان الحقایق النوریة الاصلیة لها کمالیة وتمامیة فی ذاتها تقتضی الاستغناء عن

القیام بالغیر » .

(مجموعه دوم مصنفات ص ۹۳)

حق اول - مراد سبب اول و عقل اول وذات واجب است .

(اسفار ج ۳ ص ۸۳ - آراء اهل مدینهٔ فاضله ص ۳۶ - اسفار ج۱ ص ٤٤ ، ۱۹ ، ۵۷)

حقد - این اصطلاح اخلاقی است و یکی از کیفیات نفسانی است و آن عبارت از کیفیتی است که در موقع غضب پدید می آید ودرموقع انتقام‌ازخصم که نه درنهایت دشواری باشد و نه درنهایت سهولت زیرا اگر انتقام برای اوسهل باشد درصددانتقام گرفتن برآید ونفس اوهمواره جهت انتقام درحرکت باشد وحقدی حاصل نمیشود واگر درنهایت دشواری باشد بطور کلی صورت انتقام ازنفس او زائل میشود و در نتیجه موردی برای حقد باقی نمیماند ویأس وناامیدی ازانتقام جای حقد را خواهد گرفت . (اسفار ج۲ ص ۵۱)

حق مخلوق - اصل این اصطلاح عرفانی‌است که‌فلاسفهٔ اسلام مانند صدرالدین بکار برده است وازآن گاه تعبیر به وجود منبسط و گاه تعبیر به‌نفس رحمانی کرده‌است.

(اسفار ج۱ ص ۱۹)

حقیقت - کلمهٔ حقیقت برحسب موارد استعمال دارای معانی‌مختلف است بدین‌قرار:

الف - درمقابل‌اعتبار که مراداز‌حقیقت دراین مورد ذات ومراد ازاعتبار‌حیثیات‌لاحقه است .

ب - درمقابل فرض که حقیقت باین معنی مرادف بانفس‌الامر است .

ج - در مقابل مفهوم چنانکه میگویند بصرداخل درمفهوم عمی‌است نه‌درحقیقت‌آن.

د - در مقابل مجاز چنانکه گویند استعمال کلمهٔ اسد درانسان مجاز است .

حکما این کلمه‌رابمعنی‌ماهیت موجود درعین استعمال کرده‌اند و گویند : حقیقت هرچیزی مرتبت تأصل وتقرر آنست وحقیقت وجود مرتبت‌کامل وجود است وحقیقت‌انسان نفس‌ناطقه است که جامع کمالات نفوس‌نباتی وحیوانی ودرمرتبت فوق و کمال آنها است .

(اسفار ج۳ ص۱۷ - ج٤ ص ۱٤۷ - دستورج۲ ص ٤۲ و رجوع شود به تفسیر ص ۱۶۳۱ ، ۱۷۳۳)

حقیقت انسان - مرادانسان‌کامل است.

حقیقت جامعه - مرادانسان‌کامل‌است.

(مصباح الانس ص ۳۸۳ - ازروشنائی نامه ناصرخسرو)

توئی فرع وعرض هم اصل جوهر
همه عالم تو هستی ای برادر
ترا از هردو عالم آفریدند
از آن برهردو عالم برگزیدند
(ناصر خسرو)

حقیقت اول - مراد موجود اول و اول ماخلق است. (اسفار ج ۱ ص ۹۶)

حقیقة الحقایق - مراد ذات واجب الوجود است. (اسفار ج۱ ص ۱۹)

حقیقت برزخیه - مراد اجسام است. (مجموعه دوم مصنفات ص ۱۱۰)

حقیقت محمدیه - این اصطلاح عرفانی است ودر کلمات صدرا دیده میشودومراد ذات احدیت است باعتبار تعین اول ومظهر اسم جامع. (شرح گلشن راز ص ۲۳)

حقیقت نوریه - مراد عقل است. (ازمجموعه دوم مصنفات ص ۱۲۰ ، ۱۶۷)

حقیقة النوعیة - مراد نوع است. (مجموعه دوم مصنفات ص ۸۳ - ۸۴)

حقیقت وجود - مراد اصل وجود و مرتبت تأکد وجوداست که ذات واجب تعالی است. (اسفار ج۳ ص ٤)

حق الیقین - این اصطلاح عرفانی است وصوفیان بمعنای فناء عبد درحق وبقاء اوببقاء علمی و شهودی وحالی گرفته‌اند ومیگویند علم هر کس مراحلی دارد که عبارت‌ازمرحله علم الیقین وعین الیقین وحق الیقین باشد مثلا علم هر کس بمرگ خود علم‌الیقین است وموقعی که ملك الموت را مشاهده کرد علم او بمرگ خود عین الیقین است و در حالیکه مرگ را میچشد حق‌الیقین است.

بعضی گفته‌اند علم‌الیقین ظاهرشریعت است وعین الیقین اخلاص در شریعت است و حق‌الیقین مشاهدهٔ شریعت است.

(ازدستور ج۲ ص ٤٥)

حقیقیه - قضیه حقیقیه قضیه‌ایست که موضوع حکم و مصادیق آن اعم از مصادیق متقرر ومتحقق درعین باشد یعنی اعم است از آنکه متحقق الوجود باشد یا متقدر الوجود وقضیهٔ حقیقیهٔ منفصله‌قضیه‌ایست که حکم بتنافی درآن صدقاً و کذباًباشد رجوع به‌قضیهٔ حقیقیه شود. (ازدستور ج۲ ص ٤۳)

حکم - حکم از نظر منطقیان عبارت ازاذعان به‌نسبت ایجابی یاسلبی میان موضوع ومحمول بود ودرزیرعنوان کلمهٔ تصوروتصدیق بیان شد که بعضی تصدیق را امری بسیط میدانند که حکم بوقوع ولاوقوع باشد.

(دستور ج۲ ص ۵۰ - اساس‌الاقتباس ص٦۷)

حکمت - کلمهٔ حکمت دارای معانی چند واطلاقات متعدد است ازاین قرار عدل، علم، حلم، فلسفه، کلام موافق حق، صواب امر وسدادآن، حکیم یعنی صاحب حکمت، علم خوب وعمل صالح، نفس عمل، معرفت حقایق اشیاء، انجام فعلی که محمود باشد، اقتداء بخالق درعبادات بقدر قدرت.

(اسفار ج۱ ص ۳۲۵)

فلاسفه تعاریفی چند برای حکمت کرده‌اند ازاین قرار:

الف - حکمت عبارت از برترین علم به برترین معلوم آن است «افضل علم بافضل معلوم» که علم یقینی باشد ومعلوم آن ذات حق وصفات اواست.

(ازشفا ج۲ ص ۲۸۲ - اسفار ج۳ ص ۱۱۰ - ج۲ ص ۸۲)

ب - حکمت عبارت از معرفت واجب وصفات واسماء اواست «الحکمة معرفة الوجود الواجب».

ج - حکمت عبارت ازعلم تام است.

د - حکمت عبارت ازفعل محکم است وفعل محکم فعلی است که «هوان یکون قد اعطی کل شیء حقه» ویا اعطی الشیء جمیع ما یحتاج الیه ضرورة فی الوجود و فی حفظ وجوده بحسب الامکان ان کان ذلك الامکان فی مادة فبحسب الاستعداد الذی فیها و ان لم یکن فی مادة فبحسب الامکان الامر فی نفسه کالعقول الفعالة».

ه - حکمت عبارت از صناعت نظری است که بدان استفاده شود چگونگی حال وجود آنطور که فی نفس الامر باشد «وما علیه الواجب من حیث اکتساب النظریات واقتناء الملکات لتستکمل النفس وتصیر عالماً معقولا مضاهیاً للعالم الموجود فتستعد بذلك للسعادة القصوی وذلك بحسب الطاقة البشریة».

و - حکمت عبارت ازعلم باسباب وعلل تکمیل قوای انسانی است.

ز - حکمت عبارت از تشبه بذات حق تعالی است.

ح - حکمت عبارت از صیرورت انسان است جهان عقلی که مشابه باجهان عینی باشد.

«الحکمة هی التشبه بالاله بحسب الطاقة البشریة». (اخوان ج۳ ص ۱۵۲)

ط - حکمت عبارت از چیزی که نظر کند در صورت و غایت اولی «ان هیهنا علماً واحداً یسمی حکمة وهوالذی یختص بالنظر فی الصورة الاولی والغایة».

(رسائل جابر بن حیان ص ۱۶۸)

حکمت از نظر اخلاق عبارت از استعمال عقل عملی بود چنانکه باید ومظهر آن نفس ناطقه است و آنچه تحت حکمت است هشت امر است که عبارت بود از ذکاء ، سرعت‌فهم، سهولت ، تعلم ، حسن تعقل ، تحفظ ، تذکر وغیره .

(اخلاق ناصری ص ۵۹ ، ۵۶ ، ۸۶ ، ۵۸ و رجوع شود به اسفار ج۳ ص ۸۰ - دستور ج۲ ص ۴۵) .

حکمت اشراق - حکمت‌اشراق‌فلسفهٔ مبتنی برفلسفهٔ شرق است و یـا فلسفهٔ که برمبنای اشراق و کشف است که همان فلسفه و حکمت ذوقی باشد « فی تحریر الحکمـة الاشراق ای الحکمة المؤسسة علی الاشراق الذی هوالکشف او حکمة المشارقة الذی هم اهل فارس و هو ایضاً یرجع الی الاول لان حکمتهم کشفیة ذوقیه فنُسِبَ الی الاشراق الذی هوظهورالانوارالعقلیة ولمعاتها وفیضانها بالاشراقات علی الانفس عند تجردها و کان اعتماد الفارسیین فی الحکمة علی الذوق والکشف و کذاقدماءالیونان خلاارسطووشیعته فان اعتمادهم کان علی‌البحث والبرهان‌لاغیر» .

(ش ص ۱۲)

حکمت جامعه | **حکمت خاصه** | این دو اصطلاح عرفانی‌است‌وعبارت ازمعرفت حق و عمل بدان و معرفت باطل و اجتناب از آن میباشد .

حکمت ذوقی - مراد ازحکمت ذوقی که مقابل حکمت بحثی است فلسفهٔ اشراق است .

(ش ص ۲۴)

حکمت شرقی - مراد حکمت اشراق است رجوع بحکمت اشراق شود .

حکمت عملی - علم باحوال اشیاء و موجوداتیکه وجودآنها درتحت حیطه وقدرت بشراست حکمت عملی نامند وبعضی گفته‌اند حکمت عملی عبارت‌است ازعلم بموجوداتیکه وجود آنها متوقف برحرکات اختیاری است صدرا گوید : غایت حکمت عملی‌نیل بسعادت اخروی واستعلاء نفس میباشد .

(دستور ج۲ ص ۴۷ - اسفار ج ۱ ص ۵)

حکمت کشفیه - حکمت کشفیه‌عبارت ازحکمت ذوقی اشراقی است .

(مجموعه دوم مصنفات ص ۷)

حکمت‌مجهوله - حقایقی که پوشیده ومستور باشد حکمت مجهوله گویند .

(دستور ج۲ ص ۵۲)

حکمت مسکوت‌عنها - این اصطلاح عرفانی است و مراد ازحکمت مسکوت عنها اسرارحقیقت است که بعلم رسمی از آن نتوان آگاه شد . (دستور ج۲ ص ٤۸)

حکمت مشارقه - مراد حکمت مشرق زمین است که همان حکمت اشراق باشد .
(مجموعه دوم مصنفات ص ۲۹۷)

حکمت مطلقه - مرادازحکمت مطلقه فلسفهٔ اولی است وگاه مراد ازحکمت مطلقه حکمت الهی است آنچه را ایجاب کند .
(ازشفا ج۱ ص ۳)

حکمت منطوق بها - مراد حقایق و احکام شریعت است . (دستور ج۲ ص ٥۳)

حکمت نظری - علم باحوال اشیاء و موجوداتیکه وجودآنها درتحت‌قدرت واختیار بشر نیست حکمت نظری مینامند .

صدرالدین گوید : غایت حکمت‌نظری انتقال نفس و سیر او است از مراتب ناقص بمراتب کامل .

قدماء فلاسفه هریك از دونوع حکمت عملی و نظریرا برسه قسم کرده‌اند اقسام حکمت عملی عبارت است از تهذیب اخلاق ، تدبیر منزل وسیاست مدن و اقسام حکمت نظری عبارت است از علم اعلی و فلسفهٔ اولی وعلم کلی وعلم مابعدالطبیعة و ماقبل طبیعت برحسب تعاریفی که از جهات مختلف برای فلسفهٔ اولی شده است و علم اوسط که علم ریاضی یا علم طبیعی نامیده‌اند و علم طبیعی یا ادنی وفلسفهٔ طبیعی .

اصول علم‌الهی‌را برپنج قسمت کرده‌اند که امور عامه ، اثبات ذات و صفات واجب ، اثبات جواهرروحانی، بیان ارتباط امورارضی باقوای آسمانی وبیان نظام آفرینش است .

اصول علم ریاضی وعلم‌اوسط چهاراست که عبارت ازعلم عدد، علم هندسه ، علم هیأت وعلم موسیقی است .

اصول علم ادنی هشت است که علم باحوال امور عامه اجسام ، علم بکون وفساد، علم بمرکبات غیرتام مانند کائنات جو ، علم باحوال معادن ، علم به نفس انسانی ، علم به نفس حیوانی ، وعلم بنفس ناطقه است .
(ازاسفار ج ۳ ص ۱۱٦ - ج ۱ ص ٥ - دستور ج۲ ص ٤۸)

حکمیه - مراد نسبت حکمیه است رجوع شود بربط وتصور وتصدیق وحکم .
(دستور ج۲ ص ٥۳)

حل - حل و عقد دو اصطلاح طبی و طبیعی‌است که بحث درچگونگی حل جامدات

وعقد مایعات میکند.

شیخ گوید: بعضی اشیاء را بواسطهٔ برودت هم میتوان حل کرد چنانکه بعضی از اشیاء بواسطهٔ حرارت منعقد میشوند.

(ازشفا ج ۱ ص ۲۳۷)

حلم - این اصطلاح اخلاقی است و آن بود که نفس را طمأنینتی حاصل شود که غضب بآسانی تحریك اونتواند کرد واگر مکروهی بدو رسد مغلوب نگردد و درشغب نیاید.

(اخلاق ناصری ص ۷۶)

حلول - حلول چیزی درچیزی عبارت ازنفوذ و دخول چیزی است در چیزی دیگر وفرود آمدن ونزول درمکان و ازنظر فلسفه «حلول الشیء فی الشیء ان یکون وجود الحال فی نفسه عین وجود المحل» وبالاخره حلول عبارت ازبودن شیء است بنحویکه وجود آن حال فی نفسه وجودش برای محل باشد بروجه اتصاف وتعریفات متعددی برای حلول شده است ازجمله:

الف - حلول عبارت ازاختصاص چیزی است به چیزی دیگر بنحویکه اشاره بهریك عین اشاره بدیگری باشد.

ب - حلول شیء درشیء دیگر مانند حلول اعراض دراجسام که حلول حقیقی است و مانند حلول علوم در مجردات که تقدیری است.

ج - حلول عبارت ازسریان چیزی است درچیزی دیگر.

د - حلول عبارت از تعلق شیء است به شیء دیگر بنحویکه یکی صفت ودیگری موصوف باشد مانند بیاض که متعلق و حال درجسم است.

درباب وجود ذهنی قیام صور مدرکه را بنفس بعضی برنحو قیام حلولی میدانند و بعضی صدوری وبعضی نه حلولی ونه صدوری بلکه بنحو مثول میدانند.

(دستور ج ۲ ص ٥٤ - اسفار ج ۱ ص ۲۹۷ - اساس الاقتباس ص ۷۳ - اسفار ج۲ ص ۷۷)

حلول سریانی - حلول سریانی در مقابل حلول طریانی است وآن درصورتی است که حال ساری درهرجزئی ازاجزاء محل باشد مانند حلول سفیدی درسطح پارچه ودرحلول طریانی نحوهٔ حلول نحوهٔ ظرف و مظروفی است مانند آب در کوزه.

(اسفار ج۲ ص۱۹٤، ۱۹۰ - دستور ج۲ ص٥٤)

حلول طریانی - رجوع شود بحلول وحلول سریانی.

حلولیه - این اصطلاح عرفانی است

و کسانی را گویند که عقیده دارند خدا در تمام اشیاء حلول کرده و امتزاج دارد مانند حلاوت درخرما و آنها را اتحادیه و عشاقیه وواصلیه هم گویند. (ریاض العارفین ص ۱۱۸)

حمد ـ این اصطلاح عرفانی و کلامی است وبمعنای ستایش است وباصطلاح صوفیان عبارت از اظهار کمال محمود بصفات جمال و نعوت جلال برسبیل تعظیم وتجلیل است وآن یا ازمرتبت جمع است برجمع ویا ازمرتبت فرق است برفرق و یا از مرتبت جمع است برفرق. رجوع به فرهنگ مصطلحات عرفا تألیف نگارنده شود.

حمل ـ حمل درلغت یعنی باربرداشتن و در اصطلاح نسبت امری است بامری دیگر بایجاب یا بسلب چنانکه گویند دانش پسندیده است که دانش موضوع و پسندیده محمول و کلمهٔ «است» رابط میان موضوع ومحمول است وآن برسه نوع است.

الف ـ حمل لغوی که عبارت از حکم بثبوت چیزی است برای چیزی دیگر و یا سلب آن حکم از آن.

ب ـ حمل اشتقاقی که عبارت از حمل بواسطهٔ کلمهٔ «فی» و «ذو» و «له» میباشد.

ج ـ حمل مواطات که عبارت از حمل چیزی است برچیزی دیگر که اتحاد در موضوع ومصداق واختلاف در مفهوم داشته باشند وبالجمله حمل چیزی برچیزی دیگر واتحاد میان آندو بردونوع است یکی حمل شایع صناعی که حمل متعارف هم مینامند و عبارت ازمجرد اتحاد میان موضوع ومحمول است وجوداً که بازگشت آن باین است که موضوع ازافراد محمول است چه آنکه حکم درآن برنفس مفهوم موضوع شده باشد چنانکه درقضایای طبیعیة ویا برافراد چنانکه در قضایای متعارفه ازمحصورات وغیره وچه آنکه محکوم به ذاتی محکوم علیه باشد مانند «انسان حیوان است یاناطق است» که حمل بالذات و ذاتی است و یا عرضی باشد مانند «انسان ضاحك است یا ماشی است» که حمل عرضی نامند.

دوم آنکه مرادازحمل بیان این معنی است که موضوع بعینه نفس ماهیت محمول و مفهوم آنست و ناچار نحوهٔ از مغایرت میان آندو هست تا دوئیت درست باشد این نوع حمل را حمل اولی ذاتی گویند مانند «انسان انسان است».

(دستور ج ۲ ص ۵۷ ـ اسفار ج ۳ ص ۱۴۹ ـ ج۱ ص ۷۲، ۸۴)

حمل اشتقاقی - حمل اشتقاقی عبارت ازحمل بواسطه کلمهٔ «فی» یا «ذو» یا «له» میباشد وممکن است بدون این کلمات حمل اشتقاقی محقق شود مانند «کل شیء امـا ابیض اولا ابیض».

(اسفار ج۳ ص ۱۴۹ - اساس الاقتباس ص ۱۸- دستور ج۲ ص ۵۷)

حمل ذاتی اولی - حمل ذاتی اولی که حمل «هوهو» است حملی است که مفهوماً ومصداقاً متحد باشند و گاه حمل ذاتی مطلق گویند در صورتیکه محمول ذاتی باشد مانند «انسان حیوان است».

(ازاسفار ج۳ ص ۶۱ - شرح منظومه ص ۲۷)

حمل ذوهو - حملی است که محمول بواسطهٔ کلمهٔ ذوحمل برموضوع شده بـاشد مانند «کل شیء اما ذوبیاض واما لاذوبیاض».

(اسفار ج۳ ص ۱۴۹ - اساس الاقتباس ص ۱۸) ورجوع به حمل مواطات شود.

حمل شایع صناعی - رجوع به حمل و (شرح منظومه ص۲۷ - اسفار ج٤ ص۱۳٤) شود.

حمل متعارف - مفاد حمل متعارف شایع صناعی این است که موضوع فردی از افراد محمول است.

(اسفار ج۳ ص ۶۱ - ج۱ ص ۷۲) و رجوع به حمل شود.

حمل مواطات - وحمل مواطات اقتضاء آن کند که موضوع و محمول را اتحاد بـود بوجهی و مغایرت بوجهی و گاه باشد که گویند: ضحك محمول است بر انسان وباین نه آن خواهند که آنچه اورا انسان گویند هم اورا ضحك گویند بل آن خواهند که آنچه اورا انسان خوانند اورا ضحك حاصل است یعنی ذو ضحك است و این نوع حمل بطریق هوذوهو است وآنرا حمل اشتقاقی خوانند که از ضحك لفظی اشتقاق کنند که آن لفظ را بمواطات بر انسان حمل توان کرد و آن ضاحك است.

(اساس الاقتباس ص ۱۸ ورجوع شود به دستور ج۲ ص۵۷ - اسفارج۱ ص۲۰٤ - ج۳ ص۱۴۹)

حمل لغوی - حمل لغوی عبارت از حکم بثبوت چیزی برچیزی یا سلب آن از آن میباشد. (دستور ج۲ ص۵۷)

حمل هوهو - رجوع به حمل وحمل اولی ذاتی و (اسفار ج۳ ص ۱۴۹) شود.

حمیت - این اصطلاح اخلاقی است و آن بود که در محافظت ملت یا حرمت از چیزهائیکه محافظت از او واجب بود تهاون

ننماید . (اخلاق ناصری ص ۷۷)

حوادث - موجودات واتفاقات عالم کون و فساد را حوادث گویند و آنچه در عالم کون و فساد است حادث است .

(ازشفا ج۱ ص ۲۷۵)

حوادث جو - کلیهٔ تغییرات سماوی مانند باد، باران، رعد، برق وغیره را حوادث جوی گویند . (اخوان ج۳ ص ۱۱۲)

حوادث قارة الوجود - موجودات بردوقسم اند یاقارالوجودند ودفعی الحصول اند مانند مجردات و نفوس که حادث ذاتی اند و قارالوجودند وغیر قارالوجود مانند موجودات عالم کون وفساد و گاه زمان و زمانیات را موجودات غیر قار الذات میدانند و سایر موجودات را که قرار نسبی دارند قار الوجود والذات میدانند . (ازاسفار ج۲ ص۱۸۷)

حواس خمس - فلاسفه و اهل نظر برای انسان دو نوع حس قائلند که اساس و پایهٔ تمام معارف ومعلومات بشری میباشند این دونوع حواس یا ظاهراند که حواس ظاهری مینامند ویا باطنی اند که حواس باطنی مینامند. حواس ظاهره بواسطه تأثرات عضوی بنابرعقیده فلاسفهٔ طبیعی و یا بواسطهٔ نفس بنابرعقیده فلاسفهٔ الهی و بالاخره انسان بواسطهٔ حواس ظاهره اشیاءرا دریافته وتحویل بحواس باطنی میدهد و درآنجا بعد از طی مراحل و منازل خاصی بصورت معلومات وقواعد کلی درمیآید.

حواس پنجگانه ظاهری عبارت اند از لامسه، ذائقه، شامه ، سامعه و باصره که هریك دارای عضو مخصوص میباشند و هر عضوی مخصوص بنحوهٔ خاصی از ادراك بوده و امور خاصی را در می یابد چنانکه باصره الوان و سامعه اصوات وشامه بویها و ذائقه چشائیها را ادراك میکند .

حواس پنجگانه باطنی عبارت اند از حس مشترك ، خیال ، حافظه ، واهمه و مفکره یا عاقله که هریك درمحل خود بیان شده ومیشود.

ترا زین خان شش رهگذر شد
درابن خان خانهٔ تو پنج در شد
گشاده هر دری در بوستانی
زهر در اندر آیـد کاروانی
اگرچه اندرین خانه غریبی
از این هر پنج درها بانصیبی
یکی چشم است کو بیند عجایب
شود زین دیدنی رأی تو صائب
دگر گوشت که شهراه کلامست
دلت را ار معانی تمامست

دگر بینی که بوی گل پذیرد
دماغ و دل زبویش ذوق گیرد
زذوق ولمس نبضت هست بهره
چو نرمی یا درشتی دست بهره
حواس ظاهرند این پنج وباطن
بود پنج دگر ای یار محسن
خیال ووهم وفهم وحفظ دیگر
که حس‌مشترك‌خوانیش برسر
(ناصرخسرو روشنائی‌نامه)

در میان فلاسفه قدیم بعضی گویند غیر از حواس پنجگانه مشهور ممکن است حاسه دیگری باشد البته دراینکه بعضی از حواس مانند لامسه منحل به چند حس فرعی‌میشوند بحثی نیست و بسیاری از فلاسفه آنرا قبول دارند رجوع‌شود به (تهافت التهافت ص ۴۶۰- زادالمسافرین ص۱۶ ، ۲۳ - اخوان ص۳۳۹- شفا ج۱ ص ۳۳۱ - اسفار ج۴ ص ۱۲ ، ۴۸ - ازشفا ج۱ ص ۳۳۴)

حیاء - این اصطلاح اخلاقی‌وعرفانی است وآن انحصارنفس است دروقت استشعار ازارتکاب‌قبیح بجهت‌احترازازاستحاق مذمت.

(اخلاق ناصری ص ۷۷)

ونزد عرفا از جمله احوال مقربانست وچندانکه قرب زیادتر حیاء زیادتراست . حیاء عام صفت اهل مراقبت و حیاء خاص صفت اهل مشاهدات است رجوع شود به فرهنگ مصطلحات عرفا تألیف نگارنده .

حیثیات - دلیل وبرهان حیثیات یکی ازدلائل و براهینی‌است که‌بمنظورابطال‌تسلسل اقامه شده است وبیان آن ازاین قرار است که هر گاه دوحیثیت غیر متناهی مترتب موجود باشند (یعنی حیثیات علل ومعلول) چنانکه هریك از جهتی علت واز جهتی دیگر معلول باشد (علت لاحق ومعلول سابق خود) و دو حیثیت که یکی حیثیت علت بودن و دیگری حیثیت معلول بودن است موجود باشد میان هرحیثیت وحیثیت دیگرازآن سلسله متناهی خواهد بود وبنابراین همهٔ آن سلسله متناهی است .

(ازاسفار ج۲ ص ۱۳۰ - دستور ج۲ ص ۶۷)

حیثیت - حیثیت هر گاه عین محیث باشد معنای آن اطلاق است و باین معنی که عاری ازهرقیدی است ولو قید اطلاق و اگر غیرمحیث باشد باین معنی قید محیث است و آن یا تعلیلی است ویاتقییدی ویاغیره رجوع شود به هریك ازآن کلمات .

(دستور ج۲ ص ۶۷)

حیثیت انتزاعیه
حیثیت انضمامیه
حیثیت تقییدیه
حیثیت تعلیلیه
حیثیت مطلقه

هر گاه در احکام وقضایاومحمولات موضوع حکم « من حیث انه منظم الیه امر آخر » در خارج موضوع حکم باشد حیثیت انضمامی است و هر گاه موضوع حکم « من حیث انه منتزع منه امر آخر » موضوع حکم بـاشد حیثیت انتزاعی است و بنابراین حیثیت انضمامی مقابل حیثیت انتزاعی است که موضوع حکم « من حیث انـه منضم الی امر آخر » موضوع است .

و بالاخره مطلق حیثیات یا تقییدی‌اند ویا تعلیلی قسم اول آنست که حیثیت وتحیث مانـند جزء موضوع باشد مانند ناطق برای انسان ودوم آنست که تحیث خارج ازذات موضوع باشد مانند کون الشیء علت ومعلول که علیت ومعلولیت خارج ازذات است وا گرچه تحیث و تقید داخل‌انـد بشرط آنکه برنحو تحیث وتقید مأخوذ شوند نه برحسب قید .

اختلاف حیثیات تعلیلیه موجب کثرت درنفس موضوع نمی گردد بلکه موجب تکثر « ما خرج عنه الموضوع » است و اختلاف در حیثیات تقییدیـه مقتضی تکثر در موضوعات است یعنی درذات موضوع است .

درموردیکه تکثرحیثیات موجب تکثر موضوعات یعنی ذات موضوعات است نیز بردو قسم است یکی آنکه حیثیات مختلفه بالذات فی نفسه متغایر باشند ولکن غیرمتقابل باشد بیکی از انحاء و اقسام تقابل مگر بالعرض مانند شکل ومقدار و طعم و کون و رائحه و حرارت وغیره ازانواع مقولات‌عرضی که‌آنها حیثیات مختلفهٔ اجسامند و تقابل آنها تقابل بالعرض است .

وقسمی دیگرحیثیات متقابلهٔ‌بالذات‌اند بنوعی ازتقابل مانند سواد وبیاض وعلم وجهل وبالجمله هر گاه مقصوداز تحیث درموضوعیت حکم باشد و از تقید عدم قید در موضوعیت حکم باشد و اینکه موضوع باطلاق موضوع حکم باشد این نوع حیثیت حیثیت اطلاقیـه است مثال « ماهیت من حیث هی لاموجودة ولا معدومة » ویا مقصود ازتحیث آن میباشد که حیثیت و تحیث جزء موضوع باشد من حیث هوموضوع « جسم ازحیث آنکه مسطح است ابیض است و از جهت آنکه ابیض است مرئی است » که حیثیت تقییدیهٔ انضمامیه‌است وهر گاه مقصوداز تحیث تعلیل‌حکم باشد مثل آنکه گفته شود « انسان ازحیث آنکه مدرک

امورغریبه است متعجب است یا ازجهت آنکه متعجب است ضاحك است » که دراین صورت حیثیت تعلیلیه است و بالاخره اگر منظور ازذکرحیثیت جزء بودن آن باشد چنانکه گویند جسم ازحیث آنکه مسطح است ابیض است حیثیت تقییدی است واگرمقصود تعلیل حکم باشد حیثیت تعلیلیه است و هر گاه منظورازذکرحیثیت عدم تقید موضوع بقیدی وحیثیتی باشد و موضوع بطور مطلق مستحق حمل باشد حیثیت مطلقه است .

(ازدستور ج۲ ص ۶۷ ـ اسفار ج۱ ص ۱۹ ، ۲۱ - ج۳ ص ۱۵۱ ، ۱۵۵ـ مبدأ ومعاد صدرا ص ۱۰۵)

حیرت ـ این اصطلاح عرفانی است و امری است که وارد برقلوب عارفین شود در موقع تأمل وحضور وتفکر آنها که آنهارا از تفکر وتأمل حاجب گردد .

درشرح کلمات باباطاهراست که « الناس بما اختلفوا مرهونون وعن علم ذلك مغفولون و فی حیرة العبودیة موجودون » وکسی که بخواهد اسرار آفریدگاررا بداند نورربوبیت اورا بسوزاند ومتحیر و سرگردان بماند رجوع شود بهفرهنگ مصطلحات عرفا تألیف نگارنده .

حیز - درمعنای کلمهٔ حیز وفرق آن بامکان میان فلاسفه اختلاف است .

شیخ وجمهورمتکلمان میگویند: مکان وحیز دولفظ مترادف اند وبمعنای سطح باطن از جسم حاوی مماس باسطح ظاهر از جسم محوی است .

لکن شیخ درطبیعیات گوید : حیز اعم ازمکان است زیرا حیز شامل وضع هم میشود مثلا فلك‌الافلاك دارای حیز ودرحیز است و درمکان نیست زیرا ورای آن جسمی نیست که مماس باآن باشد « کل جسم اثیریاً کان اواسطقسیاً فله حیز طبیعی یقبله عندالخروج عنه باقرب الطرق وهوعندالقائلین بالجوهر الفرد هو الفراغ الموهوم وهو عندهم غیر المکان اذ المکان عندهم ما یعتمد علیه الجسم کما هو فی‌العرف وعند القائلین بالبعد نفس المکان وعندالذاهبین الی‌السطح اعم منه ومن الوضع فان الجسم المحیط لیس له مکان علی تعبیرهم لکن له وضع ومحاذاة‌بالنسبة الی ما فی جوفه » .

(رجوع شود به شفا ج۱ ص ۱۸۵ ، ۱۶۴ ، ۱۴۴ ـ دستور ج۲ ص ۶۸)

« الاحیاز الطبیعیة للاجسام البسیطة هی الاحیاز التی یقتضیها هذه الاجسام حالة

ما هی غیر ممنوعة فی اوضاعها واشکالها عن الامر الطبیعی فان اختلاف الوضع والشکل قدیحوج الجرم الی ان لایطابق مکانه الطبیعی».
(شفا ج۱ ص ۱۸۵ ورجوع شود به کشاف ج۱ ص ۲۹۹)

حینیه مطلقه - قضیهٔ حینیهٔ مطلقه قضیه‌ایست که حکم در آن برمبنای فعلیت نسبت باشد مادام که ذات موضوع متصف بوصف عنوانی است چنانکه گفته شود «هر نویسندهٔ متحرك الاصابع است مادام که کاتب و نویسنده‌است» بنابراین درقضیهٔ حینیهٔ مطلقه فعلیت ملحوظ است برخلاف ممکنه که امکان ملحوظ است. (دستور ج۲ ص۶۹)

حینیهٔ ممکنه - قضیهٔ حینیهٔ ممکنه قضیه‌ایست که حکم در آن بسلب ضرورت مادام الوصف از جانب مخالف باشد مثال «هر نویسندهٔ متحرك الاصابع است درهنگامیکه کاتب و نویسنده است بالامکان» ودر این نوع نوع قضیهٔ امکان ملحوظ است نه فعلیت.
(دستور ج۲ ص ۶۹)

حیوة - درتعریف و چگونگی حیات میان قدماء فلاسفه اختلاف است واین مساله هم ازلحاظ ماهوی وهم ازلحاظ وجودی مورد توجه وبحث قرار گرفته است وتعاریفی چند برای آن شده است.

حیات درلغت یعنی زندگی وحی یعنی زنده و حیوان یعنی موجود زنده و ذوحیات حیات هرموجودی بطورعام عبارت ازمنشأیت آثار آن موجود است.

توضیح آنکه هریك ازموجودات عالم برحسب تباعد و تباین ازهم مشخص‌اند و ممیزند بآثار وخواص جداگانهٔ که مخصوص بدانها است ومادام که آن آثار خاص وجودی برآنها مترتب باشد ذوحیاتند و لکن حیات بمعنی خاص خود معنی دیگری دارد.
(ازازاسفار ج۳ ص ۹۴ - وج۴ ص ٤)

شیخ اشراق گوید: «والحیوة هی ان یکون الشیء ظاهراً لنفسه والحی هوالدراك الفعال». (ش ص۱۱۷ ، ۳۰۰)

صدرا نیز درجائی گوید: «الحی هو الدراك الفعال». (اسفار ج ۳ ص ۹۵)

اخوان الصفا در بیان ماهیت حیات گویند: «اعلم ان الموت والحیاة نوعان جسدانی و نفسانی والحیاة الجسدانیة لیست شیئاً سوی استعمال النفس الجسد والموت الجسد انی لیس شیئاً سوی ترکها استعمالها کما ان الیقضة لیست شیئاً سوی استعمال النفس الحواس ولیس النوم شیئاًسوی ترک استعمالها

واما النفس فحیاتها ذاتیة لها و ذلك انها بجوهرها حیة بالفعل علامة بالقوة فعالة فی الاجسام والاشکال والنقوش والصور وان موتها هی جهالتها بجوهرها وغفلتها عن معرفة ذاتها».

(اخوان ج۳ ص ۵۷)

ناصرخسرو گوید : حیات در جسد انسان امری عرضی است زیرا گاه هست و گاه نیست ولکن برای نفس ذاتی است چون نفس همواره حی است . (زادالمسافرین ص ۶۸)

فارابی دربیان معنی حی وحیات گوید: ازلفظ حی گاه استفاد شود برای غیر حیوان واطلاق برهرموجودی شود که به کمال اخیر وبالاخره به کمال خود رسیده باشد « فان اسم الحی قد یستعار لغیر ما هوحیوان فیقال علی کل موجودکان علی کماله الاخیر و علی کل ما بلغ من الوجود والکمال الی حیث یصدر عنه ما من شأنه ان یکون منه » .

(آراء اهل مدینهٔ فاضله ص ۳۲)

وبالاخره حیات درحق موجودات این جهان تمام وتکمیل میگردد بواسطهٔ ادراك و ادراك درحق اکثرحیوانات عبارت ازاحساس است .

فعل وادراك منبعث ازدوقوت اند که یکی مدرکه ودیگری محرکه است وموجودیکه ادراکش اشرف از احساس باشد مانند عقول ونحوه فعل اوارفع ازمباشرت وتحریك است مانند مبدعات قطعاً اولی باسم حیات است .

(از اسفار ج ٤ ص ٤٨ - مبدأ و معاد صدرا ص ۱۷٤)

میرسید گوید : حیات امری است که منشأ قدرت وعلم میباشد .

قطب الدین گوید : حیات عبارت از آنست که ذات بحیثیتی باشد که ممتنع نباشد براو که بداند وبکند .

(درة التاج بخش سوم ص ۹)

بعضی از فلاسفه حیات را بوسیله بیان آثار وخواص آن تعریف کرده اند که عبارت ازتغذیه وتنمیه وتولید مثل وحس و حرکت باشد .

(رجوع شود به تفسیر ص۹۲۷ ، ۱۰۷۸ - ش ص ۳۸٤ - اسفار ج٤ ص ۱۰۰- ج۳ ص ۹۵ - شفا ج۱ ص ۲۹۹)

صدرا خود نظر و عقیدهٔ خاص دارد و گوید : « الحیوة الذی تکون فی هذا العالم تتم بادراك وفعل والادراك فی حق اکثر الحیوانات لا یکون غیر الاحساس و کذلك الفعل لایکون الا التحریك المکانی المنبعث عن الشوق و هذا القوتان منبعثتان عن قوتین

مختلفتین احدهما مدرکة والاخرمحرکة» .

(اسفار ج۳ ص ۹۰)

حیات حسی } حیات عقلی مبدأ ادراك
حیات عقلی } عقلی است و مختص

بانسان است وحیات حسی مبدأ حس وحرکت

است ومخصوص به‌حیوان است .

(دستور ج۲ ص ۷۱)

حیوان - حیوان جوهر یا جسم نامی متحرك بالاراده است .

حیوان برزخی - رجوع شود بانسان نفسی وعقلی .

خ

خاتم - این اصطلاح عرفانی است و بمعنی زینت ومهر وانگشتراست ودر اصطلاح آنست که سالك قطع مقامات کرده باشد بتمامی وبلوغ یافته بنهایت.

(ازاصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ٦٧)

خادمان - این اصطلاح عرفانی است طائفهٔ که مقیم خانقاه باشند وخدمت اهل الله ووواردین درخانقاه را کنند وخدمت مرشد را عهده گیرند خادمان گویند.

(رجوع شود بفرهنگ مصطلحات عرفا تألیف نگارنده)

خارج - کلمهٔ خارج در فلسفه در مقابل ذهن‌است چنانکه گویند وجودخارجی منشأیت‌اثراست ویااشیاء درخارج منشأ اثر ند ویا آثار وجودی اشیاء منوط بوجود خارجی وعینی آنهااست. درهرحال موجودات‌خارجی یعنی موجوداتیکه خارج از ذهن انسانند و خارج از قوای مدرکه درجهان خارج وجود دارند چنانکه گویند جوهرموجودی است که هر گاه در خارج یافت شود وجود آن در موضوعی نباشد یعنی خارج ازذهن.

صدرالدین گوید: مرادما ازخارج عالم اجسام مادی است که دارای جهات وضعی میباشند و کلمهٔ خارج بااضافه شدن به قیود وکلماتی دیگر معانی دیگر نیز دارد.

(دستور ج۲ ص ۷۵ - کشاف ص ٤٠٧)

خارج محمول - هرامری که منتزع ازذات‌چیزی‌باشد مانند مفاهیم عامه (وحدت، شیئیت، کلیت وغیره) خارج محمول میناممند وبعبارت دیگرمحمولی که ازذات‌شیء انتزاع وحمل برآن شود بدون‌آنکه ازحمل آن چیزی برذات افزوده شود در مقابل محمول بالضمیمه که خود موجودبوجود فی‌نفسه‌است نهایت وجود فی نفسه او عین وجود فی غیره است چنانکه حمل ابیض برجسم در موقعی درست است که بیاض بجسم ضمیمه شود.

(ازاسفار ج۱ ص ٦)

خارجیه - قضیهٔ خارجیه درمقابل قضیهٔ

ذهنیه وقضیهٔ حقیقیه‌است و آن قضیه‌ایست که مصادیق موضوع آن موجود درخارج باشد و یا حکم برمصداق خارجی شده باشد چنانکه گفته شود جسم جوهری‌است ملموس وذووزن که درخارج این اوصاف برای جسم هست نه درذهن . (دستور ج۲ ص ۵۷)

خارق عادت - اعمال و کارهائیکه خلاف عادت عمومی باشد بطوریکه دیگران نتوانند انجام دهند خارق عادت گویند این اصطلاح کلامی است ودرمحل خود بیان کنند که پیغمبرعلاوه برصفات وخصوصیات اخلاقی ومراتب کمالات باید برای صحت ادعای خود کارهائی که دیگران نتوانند انجام دهند انجام دهد وآنرا خارق عادت گویند .

(دستور ج۲ ص۷۲ ورجوع‌شودبه کشف‌المراد باب نبوت)

خاصه - خاصهٔ هرچیزعبارت‌ازامری است که مخصوص بدان بوده ودرغیرآن یافت نشود و در نزد منطقیان خاصه عبارت از کلی است محمول و مقول برافراد حقیقت واحده برنحوحمل عرضی مانند کاتب نسبت بانسان تنها ویا کاتب بالفعل نسبت‌بافرادکاتب بالفعل.

(دستور ج ۲ ص ۷٤ - کشاف ص ٤۲۵ - اساس‌الاقتباس ص ۲۸)

خاشع - این اصطلاح اخلاقی است یعنی متواضع بوسیله قلب وجوارح .

(دستور ج۲ ص ۷۵)

خاطر - این عرفانی‌است خطوربمعنی واضح وروشن‌شدن اموراست دزذکر «خطرات الحوادث » یعنی امور واتفاقات بزرگ ونزد اهل نظر حرکت نفس است برای تحصیل دلیل ودرحقیقت عبارت ازخاطر ببال وحاضر نزد نفس است الا آنکه چون نفس محل آن معنی است که خاطر ببال است نفس‌را خاطر گفته‌اند ازباب نامگذاری محل باسم حال .

(اسفار ج۱ ص ۳۲٦)

و نزد عرفا عبارت از خطابی است که بقلب وارد شود اعم‌ازآنکه ربانی بود یاملکی یا نفسانی یا شیطانی بدون آنکه در قلب اقامت نماید و یا واردی است که بدون سابقهٔ تفکروتدبردرقلب وارد شود وآن برچهارقسم است خاطریکه ازخداست وخاطریکه ازنفس است و خاطریکه ازملك است و خاطریکه از شیطان میباشد ویا زمانی است که قوت گویند ویا ملکی است که باعث برمندوب است و یا نفسانی است که در آن حظ نفس است که حاجس گویند و یا شیطانی است که داعی

برمخالفت حق است. (دستور ج ۲ ص ۷۵ لمع ص ۳۴۲)

خاطرحقانی - این اصطلاح عرفانی است وعلمی است که حق تعالی بیواسطه دردل اهل قرب وحضور قذف کند.

(مصباح الهدایة ص ۵۶)

خاطرشیطانی - این اصطلاح عرفانی است وخاطرشیطانی آن بود که داعی برمناهی ومکاره بود.

(از کشاف ص ۴۱۶)

خاطر ملکی
خاطر نفسانی } رجوع شود بخاطر.

خاطر یقین - این اصطلاح عرفانی است وآنست که ازمعارضات شکوك مجرد بود وهم داخل است درخاطر حقانی.

(مصباح الهدایة ص ۷۸)

خالق - آفریننده و بطور اطلاق ذات حق را گویند. (تهافت التهافت ص ۱۹۳)

خانقاه - خانقاه محلی است که صوفیان وسلاك در آن جمع شوند ومحل ذکر و انس صوفیان است.

(رجوع بفرهنگ مصطلحات عرفا شود)

خبره - خبره بضم خاء عبارت ازمعرفتی است که بطریق تجربه وتفتیش بآن توان رسید « هومعرفة یتوصل الیها بطریق التجربة والتفتیش ».

(اسفار ج ۱ ص ۳۲۷)

خجل - خجل عبارت ازاضطرابی است که منشأ آن شرم و حیا است و از کیفیات نفسانی است که ازتبعات وعوارض آن حرکت روح است بداخل وخارج ومرکب از فزع و وفرح یعنی هم حالات فرح در خجول هویدا شود وهم عوارض فزع. (اسفار ج ۲ ص ۵۱)

خدام - این اصطلاح عرفانی است و جماعتی باشند که خدمت فقراء و طالبان حق اختیار کنند و اوقات خودرا بعد از ادای فرائض درتفریغ وترفیه خاطر ایشان وخاطر بندگان خدا ازاهتمام بامور معاش و اعانت براستعداد امر معاد مصروف دارند و آنرا برنوافل عبادات تقدیم کنند ودرطلب مایحتاج ایشان در هرطریق که شرعاً مذموم نباشد مداخلت نمایند.

(از ریاض السیاحة ص ۱۲۳ - مصباح الهدایة ص ۱۱۹)

خرداد - شیخ اشراق درمقام بیان معنی کلمهٔ خرداد گوید : حکماء فرس برای نامگذاری ارباب انواع ازاسامی بروج استفاده کرده‌اند (شاید قضیه بعکس باشد باین معنی که از ارباب انواع که در کلمات فرس بکار برده شده است واز عقاید عامیانه و رائج میان

مردم بوده است منجمان برای نامگذاری بروج استفاده کرده‌اند) در هرحال خرداد دراصطلاح حکماء فرس نام رب صنم آب است « فثبت ان اول حاصل بنورالانوارواحدة وهو النور الاقرب والنور الاعظم وربما سمّاه بعض من الفهلوية بهمن وزعم الحكيم الفاضل زرادشت ان اول ما خلق من الموجودات بهمن ثم اردی بهشت ثم شهريور ثم اسفندارمذ ثم خرداد ثم مرداد » .

(ش ص ۲۷۲ ـ مجموعه دوم مصنفات ص۱۲۸)

خرق والتیام ـ خرق بمعنای نفوذ چیزی درچیزی دیگر و برهم‌زدن و پاره‌شدن است والتیام بمعنای پیوستن است دراین مسأله که آیا افلاك قابل خرق و التیام میباشند یا نـه میان فلاسفه اختلاف است .

بعضی گوینـد نفوذ و خروج از افلاك بلامانع است وهمان‌طور که‌سایر اجسام‌عنصری قابل خرق و التیام میباشند اجرام فلکی هم قابل خرق و التیامند عدهٔ دیگر این امر را قبول نکرده و گویند افلاك قابل‌خرق والتیام نمیباشند وعنصر آنها عنصر پنجمی است وغیر از عنصر اجسام ارضی است و حرکت افلاك مستدیر است وهرجسمی که متحرك بحرکت مستدیره باشد قابل خرق والتیام نیست .

وبالجمله خرق والتیام دراجسامی‌است که درمعرض کون وفساد باشند ودیگر آنکه خرق والتیام بواسطهٔ کیفیات رطبه یـا یابسهٔ عنصری‌است وافلاك متکیف‌به کیفیات‌عنصری ارضی نمیباشند .

(شفا ج ۱ ص ۱۶۷ ، ۱۸۲ ، ۲۴۰)

خرقه ـ این اصطلاح عرفانی است و جامهٔ‌باشد که ازپاره‌پاره‌ها دوخته‌باشند وجامهٔ که صوفیان میپوشند خرقه گویند .

(رجوع‌شودبه‌فرهنگ مصطلحات عرفا تألیف نگارنده)

خره ـ این اصطلاح را شیخ‌اشراق بکار برده است و مراد اونوری است ساطع از ذات حق که مخصوص به ملوك افاضل است که در اوستا کیان خره گویند .

(مجموعه‌دوم‌مصنفات ص۱۵۷ ورجوع به کیان خره شود)

خزائن یازده‌گانه ـ مراد دماغ، نخاع، ریه ، قلب ، کبد ، طحال ، مرارت ، معده ، امعاء، کلیتین، انثیین‌است. این‌تقسیم‌بندیهارا اخوان الصفا در مقام بیان ترکیب جسد و چگونگی‌اخلاط بدن ومزاج طبایع کرده‌اند.

(اخوان ج۲ ص ۳۲۱)

خزائن الله ـ خزائن‌الله درسخنان‌صدرا

بمعنای حقایق کلیهٔ عقلیه بکار برده شده‌است که درمرتبت جمعی واجد تمام صور موجودهٔ کائنه در عالمند ومراد ازخزائن غیب عالـم عقول وقضاء الهی است .

(اسفار ج٤ ص ۳۰ ـ رسائل صدرا ص ۲۸۲)

خشونت ـ خشونت و صلابت ولین از کیفیات محسوسه ملموسه‌انـد و از کیفیات استعدادیه‌اند . (اسفار ج۲ ص ۲۲ ، ۲۸)

خشوع ـ این اصطلاح عرفانی است خشوع یعنی خمود ور کود وبی‌حرکت. زمین خاشعه یعنی زمینی که اورا حرکتی نباشد و مراد تواضع وفروتنی‌است باخلق خدا ودرهم شکستن بت نخوت وغرور است .

(دستور ج۲ ص ۷۵) ورجوع بـه فرهنگ مصطلحات عرفا شود .

خشیت ـ خشیت عبارت از تألـم قلب است بسبب توقع وانتظارامرمکروهی درآینده که گاه بواسطهٔ ارتکاب کثرت جنایت است و گاه بواسطهٔ معرفت جلال خدا است و هیبت وخشیت انبیاء ازاین قرار است .

(دستور ج۲ ص ۸۲)

خضوع ـ این اصطلاح عرفانی است ومراد فروتنی وتذلل درپیشگاه جبروت الهی ومحو در سطوات انوار قدسی است و ازلحاظ اخلاقی تواضع درمقابل زیردستان‌است رجوع شود به فرهنگ مصطلحات عرفا .

خطابه ـ این اصطلاح منطقی است و هرچه مفید اعتقاده غیرجازم بود آنرا خطابه خوانند و صناعتی است که باوجود آن ممکن باشد اقناع جمهور درآنچه که باید ایشان را بآن تصدیق حاصل آید بقدرامکان و گفته‌اند خطابت قوت است برتکلف اقناع ممکن در هریکی ازامور مطروده وبقوت ملکهٔ نفسانی خواهند که یا بتعلم قوانین حاصل شود یـا بحصول تجربه از کثرت مزاولت افعال .

(اساس‌الاقتباس ص ۳٤۲ ، ۵۱۹)

و بالجمله صناعتی است که مفید اقناع بود . (دستور ج۲ ص ۸۹)

خطابیات ـ اموریکه بواسطه برهان خواسته‌نشوند وبلکه مجرد ظن و گمان درآن کافی باشد خطابیات گوینـد و بالاخره قیاس خطابی‌مرکب‌است ازمقدمات مقبوله یامظنونه وغرض از خطابه وقیاس خطابی ترغیب مردم است درآنچه‌آنان را سود دارد ازامور معاش ومعاد . (دستور ج۲ ص ۸۸)

خط ـ نهایت سطح‌را خط گویند وآن یا مستقیم است ویا منحنی ویامستدیراست .

(شفا ج۱ ص ۱۲۷ ـ تفسیر ص ۵۳۹)

مردم بوده است منجمان برای نامگذاری بروج استفاده کرده‌اند) در هرحال خرداد دراصطلاح حکماء فرس نام رب صنم آب است « فثبت ان اول حاصل بنورالانوارواحدة وهو النور الاقرب والنور الاعظم وربما سمّاه بعض من الفهلویة بهمن وزعم الحکیم الفاضل زرادشت ان اول ما خلق من الموجودات بهمن ثم اردی بهشت ثم شهریور ثم اسفندارمذ ثم خرداد ثم مرداد » .

(ش ص ۲۷۲ ـ مجموعه دوم مصنفات ص۱۲۸)

خرق والتیام ـ خرق بمعنای نفوذ چیزی درچیزی دیگر و برهم زدن و پاره شدن است والتیام بمعنای پیوستن است دراین مسأله که آیا افلاك قابل خرق و التیام میباشند یا نه میان فلاسفه اختلاف است .

بعضی گویند نفوذ و خروج از افلاك بلامانع است وهمان‌طور که سایر اجسام عنصری قابل خرق و التیام میباشند اجرام فلکی هم قابل خرق و التیامند عدهٔ دیگر این امر را قبول نکرده و گویند افلاك قابل خرق و التیام نمیباشند وعنصر آنها عنصر پنجمی است وغیر از عنصر اجسام ارضی است و حرکت افلاك مستدیر است وهرجسمی که متحرك بحرکت مستدیره باشد قابل خرق والتیام نیست .

وبالجمله خرق والتیام دراجسامی است که درمعرض کون وفساد باشند ودیگر آنکه خرق والتیام بواسطهٔ کیفیات رطبه یا یابسهٔ عنصری است وافلاك متکیف به کیفیات عنصری ارضی نمیباشند .

(شفا ج ۱ ص ۱۶۷ ، ۱۸۲ ، ۲۴۰)

خرقه ـ این اصطلاح عرفانی است و جامهٔ باشد که ازپاره‌پاره‌ها دوخته باشند وجامهٔ که صوفیان میپوشند خرقه گویند .

(رجوع شود به فرهنگ مصطلحات عرفا تألیف نگارنده)

خره ـ این اصطلاح را شیخ اشراق بکار برده است و مراد او نوری است ساطع از ذات حق که مخصوص به ملوك افاضل است که در اوستا کیان خره گویند .

(مجموعه‌دوم‌مصنفات ص۱۵۷ ورجوع به کیان خره شود)

خزائن یازده‌گانه ـ مراد دماغ، نخاع، ریه ، قلب ، کبد ، طحال ، مرارت ، معده ، امعاء، کلیتین، انثیین است. این تقسیم بندیها را اخوان الصفا در مقام بیان ترکیب جسد و چگونگی اخلاط بدن ومزاج طبایع کرده‌اند.

(اخوان ج۲ ص ۳۲۱)

خزائن الله ـ خزائن‌الله درسخنان صدرا

بمعنای حقایق کلیهٔ عقلیه بکار برده شده‌است که درمرتبت جمعی واجد تمام صور موجودهٔ کائنه در عالمند ومراد ازخزائن غیب عالم عقول وقضاء الهی است .

(اسفار ج٤ ص ۳۰ ـ رسائل صدرا ص ۲۸۲)

خشونت ـ خشونت و صلابت ولین از کیفیات محسوسه ملموسه‌انـد و از کیفیات استعدادیه‌اند . (اسفار ج۲ ص ۲۲ ، ۲۸)

خشوع ـ این اصطلاح عرفانی است خشوع یعنی‌خمود ور کود وبی‌حرکت. زمین خاشعه یعنی زمینی که اورا حرکتی نباشد و مراد تواضع وفروتنی‌است باخلق خدا ودرهم شکستن بت نخوت وغرور است .

(دستور ج۲ ص ۷۵) ورجوع بـه فرهنگ مصطلحات عرفا شود .

خشیت ـ خشیت عبارت از تألم قلب است بسبب توقع‌وانتظارامرمکروهی درآینده که‌گاه بواسطهٔ ارتکاب کثرت جنایت است و گاه بواسطهٔ معرفت جلال خدا است و هیبت وخشیت انبیاء ازاین قرار است .

(دستور ج۲ ص ۸۲)

خضوع ـ این اصطلاح عرفانی است ومراد فروتنی وتذلل درپیشگاه جبروت الهی ومحو در سطوات انوار قدسی است و ازلحاظ اخلاقی تواضع درمقابل زیردستان‌است رجوع شود به فرهنگ مصطلحات عرفا .

خطابه ـ این اصطلاح منطقی است و هرچه مفید اعتقاده غیرجازم بود آنرا خطابه خوانند و صناعتی است که باوجود آن ممکن باشد اقناع جمهور درآنچه که باید ایشان را بآن تصدیق حاصل‌آید بقدرامکان و گفته‌اند خطابت قوت است برتکلف اقناع ممکن در هریکی ازامور مطروده وبقوت ملکهٔ نفسانی خواهند که یا بتعلم قوانین حاصل شود یـا بحصول تجربه از کثرت مزاولت افعال .

(اساس‌الاقتباس ص ۳۴۲ ، ۵۲۹)

و بالجمله صناعتی است که مفید اقناع بود . (دستور ج۲ ص ۸۹)

خطابیات ـ اموریکه بواسطه برهان خواسته‌نشوند وبلکه مجرد ظن و گمان درآن کافی باشد خطابیات گوینـد و بالاخره قیاس خطابی‌مرکب‌است ازمقدمات مقبوله یامظنونه وغرض از خطابه وقیاس خطابی ترغیب مردم است درآنچه‌آنان را سود دارد ازامور معاش ومعاد . (دستور ج۲ ص ۸۸)

خط ـ نهایت سطح‌را خط گویند وآن یا مستقیم است ویا منحنی ویامستدیراست .

(شفا ج۱ ص ۱۲۷ ـ تفسیر ص ۵۳۹)

خطرات - این اصطلاح عرفانی است و آنچه بردل گذرد ازاحکام طریقت خطرات گویند و خطرة اطلاق برقلب شود باعتبار نامگذاری حال باسم محل و بالجمله خطرة دراصطلاح صوفیان عبارت از ادعیه‌ایست که میخوانند وخاطروادی است که بردل سالک فرود آید درصورت خطاب و مطالبت و وارد عامست .

(کشف‌المحجوب ص ۵۰۰ - کشاف ص ۴۱۵)

خطوة - این اصطلاح عرفانی است و عبارت از گامهائی است که سالک درطریق میگذارد و باید مراقب باشد پیروی شیطان نکند .

(رجوع‌شودبه‌فرهنگ مصطلحات عرفا تألیف نگارنده) .

خفت - خفت‌وثقل‌از کیفیات محسوسه ملموسه‌اند وخفت میل به محیطاست که فلك اعظم باشد . و « الخفیف المطلق هوالذی فی طباعه ان یتحرك الی غایة البعد عن المرکز و مقتضی طبعه ان یقف طافیاً لحرکته فوقاً بالاجرام کلها و اعنی بالطافی لیس کل وضع فوق‌جسم بل وضعاً یصلح ان یکون منتهی حرکة والثقیل المطلق ما یقابله حق‌المقابلة فیکون حرکته اسرع حرکة لمیله الی غایة البعد عن المحیط خارقاً کل جسم غیره فیقتضی ان یقف راسباً تحت الاجسام کلها » .

(شفا ج۱ ص ۲۴۲،۱۸۱ - اسفار ج۲ ص ۲۵- اخوان ج۲ ص ۳۲۸ - کشاف ص ۴۳۹)

خفی - این اصطلاح عرفانی‌است ودر لغت بمعنی مستتر است وروح باعتبار آنکه حقیقت او برعارفان وغیره مخفی است خفی گویند وحق را نیزخفی گویند که «لاتدرکه الابصاروهویدرك الابصاروهواللطیف الخبیر» .

(شرح‌منازل کاشانی ص۴- شرح‌فصوص ص۴۱- کشاف ج۱ ص ۴۵۹)

خلاء - خلاء یعنی خالی‌بودن درمقابل ملاء یعنی پر بودن این مساله که آیا ممکن است درجهان مکانی‌باشد که خالی باشد یعنی شاغل هیچ امری نباشد یا تمام مکانها وفضاها ملاء بوده و پر از اشیاء و موجودات‌اند مورد اختلاف است .

ودرتعریف آن گویند : خلاء عبارت از بعد موهومی‌است میان اجسام ممتد درجهات وصالح برای آنکه چیزی شاغل آن شود .

بعضی گویند : خلاء لاشیء محض‌است بعضی گویند بعد مفارق است .

صدرالدین منکر وجود خلاء بوده و گوید : تمام جهان ملاء است .

شیخ اشراق نیز خلأ را باطل میداند و گوید : « فلایمکن ان یکون مابین الاجسام خالیاً » .

و کسانیکه قائل بوجود خلأ شده‌اند ناچار قائل به‌تعدد عوالم‌اند و کسانیکه منکر وجود خلأ میباشند فروعی بر آن مترتب کرده‌اند که یکی از آن فروع موجود نبودن دو عالم جسمانی‌است. بعضی وجود خلأ را در داخل عالم جسمانی ممکن نمیدانند و لکن گویند خارج از محیط دائره فلك الافلاك ممکن است خلأ باشد ولکن اخوان الصفا گویند : فوق فلك **الافلاك** لاخلأ ولاملأ است رجوع شود به مکان .

(دستور ج۲ ص ۹۱ - مجموعه دوم مصنفات ص ۵۲ ، ۸۹،۷۷ - اخوان ج۲ ص۲۴ - اسفار ج۲ ص ۱۶ - ج۱ ص ۲۴۳ - شفا ج۱ ص۵۲ ، ۵۷ ، ۶۹ ، ۴۵۶،۱۸۳ ، ۱۱ ، ۲۶ - دانشنامه علائی ص ۱۹)

خلافت - شیخ شهاب الدین سهروردی نار را ستوده و گوید : نار را مزایا و خواص زیادی است و از آن جهت است که فارسیان بدان توجه کرده‌اند و برادر نور است و اشبه بالمبادی النوریه است و برادر نور اسفهبدیه انسی است و مقام خلافت صغری دارد چنانکه نور اسفهبدی مقام خلافت کبری دارد و « الانوار کلها واجبة التعظیم شرعاً من نور الانوار » .

(مجموعه دوم مصنفات ص ۱۹۷)

خلافت صغری نزد صوفیان امامت و ریاست ظاهری است و خلافت کبری امامت و ریاست باطنی است . (کشاف ج۱ ص ۴۴۱)

خلافت الهی - خلافت الهی مقام نفوس کاملهٔ انسانی است .

(اکسیر العارفین ص ۲۹۲)

خلت - این اصطلاح عرفانی است و بمعنی دوستی و محبت است و نزد سالکان اعم از محبت است و آن عبارت از تخلل مودت است در دل و مقام محبت ارفع از مقام خلت است .

(کشاف ص ۴۴۸)

خلسه - این اصطلاح عرفانی است و بمعنی فرصت مناسب است چنانکه گویند : « الخلسة سریعـة الفوت وبطیئـة العود » و « الخلیس ایضاً والخلاس . الشجاع الحذر » و « تخالس القوم الشیء تسالبوه » و « اخلس النبت . اختلط رطبه بیابسه » رجوع شود به رؤیای صادقه و فرهنگ مصطلحات عرفا تألیف نگارنده .

خلع - خلع بمعنای زوال صورت و لبس بمعنای وجود صورت دیگر است و مرادف

و آن طرف تفریط (عفت) است سکون بود ازحرکت درطلب لذات ضروری کــه شرع و عقل در اقدام بر آن رخصت داده باشد از روی اختیار نه ازراه نقصان خلقت .

(اخلاق ناصری ص ۸٤)

خمیره - مراد رکن واسطقس واساس هرچیزی است .

(رسائل جابر بن حیان ص ۱۹۹)

خواطر - این اصطلاح عرفانی است و خواطر عبارت ازحصول معنی خاص‌است اندر دل که باسرعت‌زائل‌شودوخاطر دیگر جایگزین آن شود وخطابی است که برضمائر وارد شود رجوع بخاطروفرهنگ مصطلحات عرفا شود.

خوف - این اصطلاح عرفانی است و بمعنی ترس است و از جمله منازل و مقامات طریق آخرت خوف است وآن انزعاج قلب و انسلاخ اوازطمأنینت امن بتوقع مکروهی ممکن الحصول است رجوع بـه فرهنگ مصطلحات عرفا شود .

خیال - یکی‌ازقوای باطنی‌انسان خیال است که‌بدان مصوره هم گویند وآن قوتی‌است درانسان که حافظ صور موجودهٔ درباطن است و این قوت را بعضی باحس مشترك اشتباه کرده‌اند دررصورتیکه خیال حافظ صوراست وحس‌مشترك قوت‌قبول صوراست حس‌مشترك حاکم بـرمحسوسات است و خیال حافظ محسوسات است حس مشترك صور را مشاهده میکند وخیال تخیل میکند قوت‌خیال مجرد است و صوری که در آن موطن‌انــد مجرد از ماده‌اند و « انما کان فی الحیوان من اجل السلامة » . (تهافت‌التهافت ص ٤۹۵)

شیخ‌اشراق گوید: خیال ووهم‌ومتخیله یك امر زیادتر نیست .

(ش ص ٤٦۸ ، ٤۷۵ - اسفار ج٤ ص ۱٦۹ - شفا ج۱ ص ۲۹۱ - زادالمسافرین ص ۲۳)

خیال مجرد - این اصطلاح عرفانی است وآن بود که خواطر نفسانی بردل غلبه دارد و بغلبهٔ آن روح از مطالعهٔ عالـم غیب محجوب ماند پس در حال نوم یا واقعه آن خواطر قوی گردد ومخیله هریك را کسوتی خیالی‌درپوشد ومشاهده‌افتد تاصورآن خواطر بعینها بی تصرف متخیله وتلبیس اومشاهده و مرئی افتد . (مصباح‌الهدایة ص ۱۷۵)

خیال مطلق این اصطلاح عرفانی‌است و درمقابل خیال مقید وخیال منفصل است که عالم مثال است وملکوت اسفل است .

(شرح فصوص ص۱۰)

خیال منفصل - صدرا گوید : خیال

منفصل الوجوداست ازبدن ومجرداست وعالم
دیگر است که غیرعالم عقل وعالم طبیعت
وحرکت است واحوال عقاب وپاداش و غیره
راجع بدان میباشد وبالاخره صدرا گوید :
عالم مثال عبارت ازخیال منفصل است و آن مثال
نه مثل نوریه‌است ومحل صورموجودات ووجود
ذهنی است وی گوید : صور خیالیه موجود
در اذهان نمیباشند از جهت محال بود انطباع
کبیر درصغیر و موجود دراعیان هم نمیباشند
والا هر کس آنها را مشاهده میکرد ومعدوم
هم نمیباشند والا متصور و متمیز نبودند پس
موجود درعالم مثال وخیال منفصل‌اند پس او
قائل بدو خیال است یکی متصل که قوتی از
قوای باطنهٔ انسان است ودیگری منفصل .

(اسفار ج۴ ص۵۱ - ۵۲ ، ۳۱۶ ، ۳۲۷ - ج۲
ص ۱۲)

« اما الخیال فهوقوة مترتبة فی مؤخر
التجویف الاول من الدماغ یحفظ جمیع الصور
المحسوسات و یمثلها بعد الطبیعة وهی خزانة
الحس المشترك ... ویقال لها المصورة و هی
قوة تحفظ بها الصور الموجودة فی الباطن » .

(اسفار ج۴ ص ۵۱)

« والحق ان هـذا الثلاث شیء واحد
وقوة واحدة باعتبارات یعبر عنها بعبارات فیعبر
عنها باعتبار حضور الصور الخیالیة عنده بالخیال
و باعتبار ادراکها للمعانی الجزئیة التعلقیـه
بالمحسوسات بالوهـم و باعتبار التفصیل
والترکیب بالمتخیله » .

(ش ص ۲۶۸ ورجوع شود به ص ۴۶۸)

خیر - هرچیزی که مطلوب ومشتاق الیه
همه باشد و مطلوب لذاته باشد خیر مینامند
خیر وشر اطلاق برچهار معنی میشوند .

الف - آنچه نسبت داده میشود بسماویات
ازسعد ونحس کواکب .

ب - آنچـه نسبت داده میشود بامور
طبیعیه از کون وفساد ولواحق آنها .

ج - آنچه نسبت داده میشود به طبایع
احیاء عنصریه ازتألف وتنفر و تودد و تباغض
ومحبت وخصومت وغیره .

د - آنچه نسبت داده میشود بنفوسی
که تحت اوامر ونواهی واحکام ناموس الهی
وعوارض و ملحقات آن ازسعادت و شقاوت و
غیره است واشیائیکه وجود آنها شدیدتر است
خیر آنها زیادتر است تا آنجا که وجود محض
خیر محض است وعدم بحت شر محض واشیاء
از این جهت برچهار قسم‌اند ۱ - خیر محض
۲ - شرمحض ۳ - غالب الخیر ۴ غالب الشر .
قطب‌الدین گوید : وخیر آن باشد که

مؤثر باشد پیش او و گاه باشد که شیء کمال باشد وخیر باشد باعتباری و غیر ایشان باشد باعتباری دیگر علت تامه خیر محض است و فعلیت تامـه خیر محض است و اطلاق خیر بروجود نیز شده است واشیاء غیر متحرك که فعلیت محض‌اند خیرمحض‌اند .

خیرمطلق یعنی وجود مطلق خیر دائم یعنی وجود دائم وهمیشگی وخیر اقصی یعنی ذات حق که علت العلل است وخیر الخیرات ذات حق‌است که وجود تام و کل‌الوجوداست. وخیرالفائض افاضات حق است و خیر محض ذات حق است کـه وجود محض است و خیر مطلق نیز ذات حق است از جهت آنکه تمام خیرات است وباز گشت همه بسوی اواست .

(اسفار ج۱ ص ۸۳ ، ۱۸۲ - ج ۳ ص ۸۱ ، ۱۱۱- شفا ج۲ ص ۶۳۲ ، ۶۳۶ ، ۵۷۶،۵۸۷، ۴۷۹ - تفسیر ص ۱۸۳ ، ۱۷۱۰)

وخیر ازنظر اخلاق یا خیرات نفسانی بود یا بدنی یا خارج ازهردو و یا معقول بود ویا محسوس وبعضی‌شریف بود وبعضی‌ممدوح‌و برخی بقوت بود و برخی‌بالفعل‌وبرخی‌نافع.

(اخلاق ناصری ص ۳۸)

خیر اقصی
خیر دائم
خیر محض
خیر مطلق
رجوع به خیر شود .

د

دائره ـ خطی که محیط به سطح مستدیر بوده وممکن باشد درداخل آن نقطهٔ فرض کرد که فاصلهٔ تمام خطوط مستقیمه خارج آن نسبت بدان مساوی باشد و گاه دائره اطلاق برسطح مستدیر شود که محاط بدان خط باشد وآن خط محیط ونقطه مرکز آن باشد وخط مستقیمی کهازمرکزآن عبور کند وبمحیط آن وصل شود قطر آنست .

(دستور ج۲ ص ۹۶ ـ تفسیر ص ۲۱۰)

دائرة الارتفاع ـ دائرةالارتفاععبارت ازدائره بزرگی است که عالم را بدونیم کرده و دائره افق را برزوایای قوائم قطع کند و بمرکز شمس مرور کند و یا از دوقطب افق عبور کند . (دستور ج۲ ص ۹۶)

دائرهٔ اول سماوات ـ عبارت ازدائرهٔ بزرگی است که میان شمال وجنوب را جدا کرده وازدوقطب افق ودوقطب دائره نصف النهار عبور کند ودوقطب آن دونقطهٔ شمال وجنوب است وحد فاصل میان آن وافق عبارت ازخط مشرق و مغرب است وآن خطی است که دوقطب دائره نصف النهاررا بهم بپیوندد .

(ازدستور ج۲ ص۹۶)

دائرةالافق ـ دائرهٔ افق دائرهٔ عظیمی است که میان آنچه از فلك دیده میشود یعنی نیمه مرئی و نیمه نامرئی آنرا جدا میکند و دوقطب آن سمت رأس وسمت پا است ودوائر موازی فوق‌را ارتفاع ودائره زیررا مقنطرات گویند . (دستور ج۲ ص ۹۶)

دائرة البروج ـ منطقه‌ایست در فلك ثامن که منطقة البروج هم گویند .

(کشاف ص ٤٧١)

دائمه ـ قضیه دائمه قضیه‌ایست که حکم در آن بدوام نسبت محمول بموضوع باشد اعم از آنکه آن دوام در ضمن ضرورت باشد یانه مثل « کل انسان حیوان دائماً و کل فلك متحرك دائماً » و بنابراین قضیهٔ دائمه اعم ازقضیهٔ ضروریه است .

خواجه‌طوسی گوید: محمول موضوع را

یادائم بود بدوام ذات موضوع یا بدوام صفت او و اول یا دائم مطلق بود ازلاً و ابداً و آن آنجا بود که ذات موضوع دائم الوجود بـود مثل « خدای متعال عالم است همیشه » ویاذات موضوع دائم الوجودنبود مانند «انسان حساس است همیشه » وهردورا دائم ذاتی خوانند .

(دستور ج۲ ص ۹۷ ـ اساس الاقتباس ص۱۳٤)

دائمه ذاتیه ـ رجوع بدائمه شود .

داخل ـ رجوع شود باجزاء داخلی و عنصر ور کن وماده وصورت .

و(ازدستور ج۲ ص۹۷)

داخل فی جواب ماهو ـ مراد ذاتیات است ونوع است رجوع بنوع و کلمهٔ ماهووای شود .

دار ابداع ـ مراد عالم ابداع است در مقابل عالم تکوین وتخلیق .

(راحة العقل ص ۱۰۲)

دار الطبیعة ـ مراد جهان طبیعت و کون وفساد است . (راحة العقل ص٦١

دار القوة والاستعداد ـ مرادازدارقوت واستعداد عالم عناصر وجسمانیات است که همواره درمعرض خلع و لبس و کون و فساد بوده و بر حسب استعدادموجودهٔ در آنهامراحلی را طی کرده از کمال به نقص میگرایند .

(اسفار ج٤ ص ۱۰۲)

دار المقربین ـ مراد عالم عقول است .

(ازاسفار ج٤ ص ۱۰۲)

داعی ـ این اصطلاح عرفانی است و و بمعنی خواننده است و در اصطلاح کسی را گویند که متحق شده باشد بمعرفت علوم سیاست که اورا ادارهٔ امورمردم ممکن باشد.

(رجوع شود به فرهنگ مصطلحات عرفا)

دبور ـ بادی باشد که از جانب مغرب بوزدبسوی مشرق وصبا بالعکس است ودراصطلاح صولتی است که منشأ آن هوای نفس واستیلای آن بودوموجب صدورچیزی باشد که مخالف شرع است . (کشاف ص ٤٦٥)

دثار ـ این اصطلاح عرفانی است و جامه را گویند که بالای شعار میپوشند مانند جبه و فرجی و غیره واین عمل را در مرتبت کمال عبودیت وبعد از آنکه حقوق شرعی را انجام داده و بمرتبت کمال رسیده بـاشند و طریقت وشریعت را ملزم بدارند انجام میدهند.

دثور ـ مراد ازدثور هلاك وفنا است .

(اسفار ج۲ ص ۱۷۳)

دراك فعال ـ صفت موجود حی است « الحی هوالدراك الفعال » .

(مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۱۱۷)

درایت - درایت عبارت ازمعرفتی است که حاصل میشود بنوعی ازحیلت که تقدیم مقدمات واستعمال رویّت باشد.

(اسفار ج۱ ص ۳۲۵)

درهٔ بیضاء - این اصطلاح عرفانی است و عقل اول را درهٔ بیضاء هم نامیده‌اند چنانکه روح‌القدس وعرش مجید و لوح قضا وام‌الکتاب وقلم اعلی وروح اعظم وظل اول و عقاب هم نامند. (تاریخ تصوف ص۶۴۵)

دعت - این‌اصطلاح اخلاقی است و آن بود که‌نفس ساکن‌باشد دروقت حرکت شهوت ومالك زمام خویش بود.

(اخلاق ناصری ص ۷۷)

دعوت - این اصطلاح عرفانی است و برای آن دعوت هفت منزلت قائل شده‌اند که رسول ، بنی ، امام، حجت ، داعی ، مأذون و مستجیب است که مطابق باهفت نور جسمانی یعنی سیارات سبعه و هفت نور ابداعی ازلی باشد و باز مطابق باهفت صفت انسانی یعنی حیات ، علم ، قدرت ، ادراك ، فعل ، ارادت وبقا باشد. (جامع‌الحکمتین ص ۱۰۲)

دفاتر استعدادات - مراد لوح قدر است. (ازرسائل ص ۲۸۲)

دقیقه - این اصطلاح عرفانی است و بمعنای سرّ دقیق است که‌هر کس بر آن آگاه نشود و مرتبت دقایق اجل از مرتبت حقایق است. (دستور ج۱ ص ۱۰۴)

دلال این اصطلاح عرفانی است و اضطراب و غلق است که درجلوهٔ محبوب از غایت شوق وعشق وذوق بباطن سالك میرسد و هرچند درآنحال بمرتبت سکر و بیخودی نیست و لکن اختیار خود ندارد و از کثرت اضطراب هرچه بردل او در آنحال لائح شود بی‌اختیار بگوید. (شرح گلشن ص۵۶۱)

دلالت - این اصطلاح منطقی است و دلالت در اصطلاح منطقیان بودن شیء است بنحویکه از علم بآن علم بچیزی دیگر لازم آید شیء اول را دال و شیء دوم را مدلول مینامند و «هی کونه‌بحیث یفهم منه عند سماعه اوتخیله معنی وهی اما ذاتیه واما . . . »

(ش ص ۳۵)

دلالت برسه قسم است طبعی ، عقلی و وضعی وهریك ازآن سه‌قسم بردوقسم‌اند یکی دلالت لفظی و دیگر دلالت غیر لفظی هرگاه دال ازاموری باشد که برحسب وضع وتعیین واضع یا واضعان باشد ویا دراثراستعال عرف معیّن شده باشد بررساندن معنای خاص آنرا دلالت وضعی گویند مانند علائم‌ومشخصات که

درمیان جامعه وعرف ناس معمول است که از هریك چیزی ومعنائی را خواهند این گونه دلالات وضعی وغیر لفظی اند واما دلالت وضعی لفظی مانند دلالت کردن اصوات والفاظ خاص برمعانی مخصوص و ناچار در دلالتهای لفظی وضعی وضع معتبر است والاهر لفظی برهر معنی دلالت خواهد کرد وهر لفظی را معنای خاصی است که برحسب تعیین و وضع واضع معین یاعرف اهل زبان بر آن دلالت میکند وآنرا دلالت وضعی لفظی گویند. درمقابل الفاظ و اصواتی هستند که دراثر عروض حالات ویاوجود حالات طبیعی صادر میشوند وهمان اصوات نیز بر آن حالات دلالت میکنند این گونه دلالتهارا دلالت لفظی طبیعی گویند مانند «اخ اخ وسرفه» بروجود سرماخوردگی ودلالت عقلی لفظی چنانست که بحکم آنکه هر لفظی را لافظی باید اگر لافظ نصب العین ما نباشد ما بحکم عقل میتوانیم حکم کنیم که فلان لفظ که شنیده‌ایم ولافظ آنرا ندیده‌ایم لافظی دارد این گونه دلالت‌ها لفظی عقلی میباشند چنانکه ازوراء جدار لفظی شنیده شود ولافظ آن معلوم نباشد.

ودلالت طبیعی آن بود که برحسب مقتضای طبع باشد وبعبارت دیگر دال حالات وامور طبیعی باشند چنانکه سرعت نبض دلالت بروجود تب کند و دلالت برخروج مزاج از حد اعتدال کند واین گونه دلالتها طبیعی غیر لفظی است وطبیعی لفظی روشن شد.

ودلالت عقلی غیر لفظی آن بود که بحکم عقل بود وبلفظ نبود ومقتضی طبع هم نبود و برحسب وضع هم نباشد وصرفاً بحکومت عقل بود چنانکه ازترتیب وتشکیل مقدماتی چند بنتائجی برسیم برحسب حکومت عقل چنانکه ازتغییر عالم بحدوث آن حکم کنیم وازحدوث بلزوم محدث رسیم وازوجود اثر بمؤثر حکم کنیم این گونه دلالات عقلی غیر لفظی اند و عقلی لفظی معلوم شد.

(دستور ج ۲ ص ۱۰۵ - کشاف ص ۴۸۶ - اساس الاقتباس ص ۶۱ - ۶۲ - ۶۳)

و دلالت ممکن است کتبی باشد و آن عبارت ازدلالتهائی است که‌ازراه کتابت ونوشتن وترسیم صور وغیره برمعانی حاصل شود.

(اساس الاقتباس ص ۶۲)

و دلالت وضعی لفظی برسه قسم است یکی مطابقت وآن دلالت برتمام معنی موضوع له باشد چنانکه‌ازلفظ انسان حیوان ناطق خواهند و دیگر دلالت تضمن چنانکه اگر بلفظ آن معنی خواهند که داخل بود در آن معنی که

لفظ بازاء آن نهاده‌اند چنانکه بمردم حیوان خواهند یا بمردم، بعضی ازاعضاء مردم خواهند وبعبارت دیگر ازاطلاق لفظ جزءمعنی موضوع له خواهند وسه دیگر دلالت التزام که بلفظ آن معنی خواهند که لازم آن معنی موضوع لـه باشد که لفظ بازاء او نهاده‌اند چنانکه بمردم ضاحك خواهند وبد را زگوش خر خواهند ،

(اساس‌الاقتباس ص ۷)

شیخ اشراق دلالت مطابقت را دلالت بالقصد و تضمن را حیطه و التزام را دلالت تطفل خواند . (ش ص۳۵ ـ ۳۷)

دلالت وضع‌را دلالت تواطی نیزخوانند ودلالت تواطی را خواجـه چنین شرح داده است کـه واضعان لغت را بازاء معانی وضع کرده‌اند تا عقلاء بتوسط آن برمعانی دلالت سازند واین دلالت را دلالت تواطی‌خوانند که تعلق بوضع دارد وبمردم خاص است چـه در دلالت بطبع که نه بطریق تواطی باشد مانند دلالت اصوات طیور براحوال ایشان دیگر حیوانات بامردم مشارك باشند .

(اساس‌الاقتباس ص ۷)

دلالت‌التزام ـ رجوع بدلالت شود .

دلالت تضمن » » »

دلالت تطفل » » »

دلالت تواطی ـ رجوع بدلالت شود.

دلالت حیطه » » »

دلالت طبعی » » »

دلالت عقلی » » »

دلالت قصد » » »

دلالت لفظی » » »

دلالت وضعی » » »

دلیل ـ دلیل یعنی مرشد و راهنما و دراصطلاح گاه مرادف بابرهان‌استعمال‌میشود وآن قیاسی‌است که مرکب ازدومقدمهٔ یقینی باشد و گاه مرادف باقیاس بکار برده میشود و آن حجتی‌است که مرکب ازدوقضیهٔ باشد که بالذات مستلزم نتیجـه باشد و گاه مرادف باحجة بکار برده میشود وآن عبارت ازمعلوم تصدیقی است که موصل بـه مجهول تصدیقی باشد و گاه اراده میشود امری که ازعلم بدان علم بشیء دیگر لازم آید که دال باشد ودلیل بردوقسم‌است یاتحقیقی است ویا الزامی دلیل تحقیقی آنست که فی نفس الامر دلیل باشد ومسلم‌نزد خصم هم باشد ودلیل الزامی امری است که مسلم نزد دونفر متخاصم نباشد وآن نیز یا «انّی» است ویا«لمی» دلیل‌لمی ازمؤثر باثررسیدن است ودلیل انّی از اثر پی بمؤثر

بردن است .

(دستور ج۲ ص ۱۰۸ - کشاف ص ۴۹۲)

دلیل الزامی | رجوع بدلیل شود .
دلیل تحقیقی |

دماغ - دماغ درلغت بمعنی مغزاست ومراد محل قوای مدرکه باطنی است حکما وروان‌شناسان قدیم برای مغزسه‌تجویف قائل بوده‌اند وآنهارا بطون سه گانه نامیده‌اند و برای هریك از بطون سه گانه دوقسمت قائل بودند که هریك محل ادراك خاص و کار مخصوص میباشد .

سه تجویف دارد دماغ ای پسر
کزاحساس باطن دهندت خبر
مقدم زتجویف اول بدان
که باشد حس مشترك را مقر
مؤخر ازاو شد محل خیال
که ماند از او در تصوّر اثر
اخیر وسط جای وهم است وحفظ
زتجویف آخر نباشد بدر
پس اندر نخستین اوسط بود
تخیل زحیوان و فکر از بشر

(از دستور ج ۲ ص ۱۰۹ - ۱۱۰ - کشاف ص۴۸۲)

دنیا - دنیا اگر ازدنو باشد بمعنی نزدیکی است و اگر ازدنی باشد بمعنی پست است کلمهٔ دنیا اغلب مقابل آخرت است ونزد اهل سلوك دنیا چیزی است که انسان را از خدا بازدارد وخانهٔ کسی است که اورا خانه نباشد .

باباطاهر گوید : دنیا صورت آخرت است و جمیع آنچه در آخرت است در دنیا مشهود است وآن قنطرهٔ آخرت است و داری است پیچیده بربلا و بالجمله دنیا غفلت از حق است .

(رجوع شود به فرهنگ مصطلحات عرفا تألیف نگارنده)

دوام - دوام عبارت از شمول نسبت چیزی است درتمام زمانها و اوقات چه آنکه ممتنع الانفکاك از موضوع باشد مانند حکم باینکه هرانسانی حیوان است ویاممتنع الانفکاك نباشد مانند حکم بآنکه هرفلکی متحرك است علی الدوام که درقسم اول انفکاك حیوانیت از انسان ممکن نیست ودرقسم دوم انفکاك حرکت ازفلك ممکن است و بنابراین دوام اعم از ضرورت است، دوام باین معنی برسه قسم است.

الف - دوام ازلی که محمول ثابت برای موضوع یا مسلوب از آن میباشد ازلاً وابداً .

ب ـ دوام ذاتی که محمول ثابت یا مسلوب ازموضوع میباشد مادام که ذات موضوع موجوداست مانند حکم باینکه هر انسان زنگی سیاه است که حکم برای موضوع ثابت است درظرف وجود وذات .

ج ـ دوام وصفی که ثبوت یاسلب محمول نسبت بموضوع برمبنای دوام اتصاف ذات موضوع بوصف عنوانی میباشد ومادام که اتصاف هست نسبت هم هست مانند حکم بآنکه هر نویسندهٔ متحرك الاصابع است مادام که کاتب است . (ازدستور ج۲ ص ۱۱٤)

خواجهٔ طوسی گوید: دوام مقابل فعلیت وضرورت است وآن آنست که نسبت محمول برموضوع درآن بالدوام باشد برسبیل امتناع انفکاك «مانند کل فلك متحرك بالدوام» .

دور ـ دور در اصطلاح فلاسفه و اهل معقول عبارت ازتوقف دوامراست بریکدیگر که نتیجهٔ آن توقف شیء بر نفس است و آن بردونوع است .

الف ـ دورمصرح که توقف میان دوامر باشد بنحویکه هریك متوقف بردیگری باشد مانند آنکه گفته شود الف متوقف ومعلول ب است وب متوقف ومعلول الف است ودرنتیجه لازم میآید که الف معلول الف ومتوقف برالف باشد وتوقف شیء بر نفس محال است زیرا از وجود شیء عدمش لازم آید ولازم آید که در آن واحد موجود ومعدوم باشد .

ب ـ دور مضمر وآن دوری است که بواسطهٔ امر ثالثی متوقف بر نفس باشد وبعبارت دیگر توقف شیء بر نفس است بواسطهٔ امری دیگر چنانکه گفته شود الف متوقس بر ب است وب متوقف بر ج است است وج متوقف برالف است ویا الف بواسطهٔ ج متوقف بر ب است وب بواسطهٔ ج متوقف برالف است واین نیز مستلزم توقف شیء بر نفس است بواسطه ومحال است .

(دستور ج۲ ص ۱۱۰ ـ اسفار ج ۱ ص ۲۱ ـ کشاف ج۱ ص ٤٦٨)

دورمصرح
دورمضمر } رجوع بدور شود .

دوزخ ـ مرادجهنم است ودوزخی است که هریك بواسطهٔ اعمال زشت خود برای خود درست میکند .

(زاد المسافرین ص ۲۳۰)

دهر ـ کلمهٔ دهر اطلاق برمعانی بسیار شده است ازاین قرار : مدت طولانی و مدت دراز ، عمر، غایت ، عادت ، غلبه ، ابدی

بردن است .

(دستور ج۲ ص ۱۰۸ ـ کشاف ص ۴۹۲)

دلیل الزامی
دلیل تحقیقی رجوع بدلیل شود .

دماغ ـ دماغ درلغت بمعنی مغزاست ومراد محل قوای مدرکه که باطنی است حکما وروان‌شناسان قدیم برای مغزسه‌تجویف قائل بوده‌اند وآنها را بطون سه گانه نامیده‌انـد و برای هریك از بطون سه گانه دوقسمت قائل بودند که هریك محل ادراك خاص و کار مخصوص میباشد .

سه تجویف دارد دماغ ای پسر
کزاحساس باطن دهندت خبر
مقدم زتجویف اول بدان
که باشد حس مشترك را مقر
مؤخر ازاو شد محل خیال
که ماند از او در تصوّر اثر
اخیروسط‌جای وهم‌است وحفظ
زتجویف آخر نباشد بدر
پس اندر نخستین اوسط بود
تخیل زحیوان و فکر از بشر

(از دستور ج ۲ ص ۱۰۹ ـ ۱۱۰ ـ کشاف ص۴۸۲)

دنیا ـ دنیـا اگر ازدنو باشد بمعنی نزدیکی است و اگر ازدنی باشد بمعنی پست است کلمهٔ دنیا اغلب مقابل آخرت است ونزد اهل سلوك دنیا چیزی است که انسان را از خدا بازدارد وخانـهٔ کسی است که اورا خانه نباشد .

باباطاهر گویـد : دنیا صورت آخرت است و جمیع آنچه در آخرت است در دنیا مشهود است وآن قنطرهٔ آخرت است و داری است پیچیده بربلا و بالجمله دنیـا غفلت از حق است .

(رجوع‌شودبه‌فرهنگ مصطلحات عرفا تألیف نگارنده)

دوام ـ دوام عبارت از شمول نسبت چیزی است درتمام زمانها و اوقات چه آنکه ممتنع الانفکاك از موضوع باشد مانـند حکم باینکه‌هرانسانی‌حیوان‌است ویاممتنع‌الانفکاك نباشد مانند حکم‌بآنکه هرفلکی‌متحرك‌است علی‌الدوام که درقسم اول انفکاك حیوانیت از انسان ممکن‌نیست ودرقسم‌دوم انفکاك‌حرکت ازفلك ممکن است و بنابراین دوام اعم از ضرورت است، دوام باین‌معنی برسه قسم‌است.

الف ـ دوام‌ازلی که محمول‌ثابت برای موضوع یا مسلوب ازآن میباشد ازلاً وابداً .

ب ـ دوام ذاتی که محمول ثابت یا مسلوب ازموضوع میباشد مادام که ذات موضوع موجوداست مانندحکم باینکه هرانسان زنگی سیاه است که حکم برای موضوع ثابت است درظرف وجود وذات .

ج ـ دوام وصفی که ثبوت یاسلب محمول نسبت بموضوع برمبنای دوام اتصاف ذات موضوع بوصف عنوانی میباشد ومادام که اتصاف هست نسبت هم هست مانند حکم بآنکه هرنویسندهٔ متحرك الاصابع است مادام که کاتب است . (ازدستور ج۲ ص ۱۱٤)

خواجهٔ طوسی گوید: دوام مقابل فعلیت وصرورت است وآن آنست که نسبت محمول برموضوع درآن بالدوام باشد برسبیل امتناع انفکاك «مانند کل فلك متحرك بالدوام» .

دور ـ دور در اصطلاح فلاسفه و اهل معقول عبارت ازتوقف دوامراست بریکدیگر که نتیجهٔ آن توقف شیء برنفس است و آن بردونوع است .

الف ـ دورمصرح که توقف میان دوامر باشد بنحویکه هریك متوقف بردیگری باشد مانند آنکه گفته شود الف متوقف ومعلول ب است وب متوقف ومعلول الف است ودرنتیجه لازم میآید که الف معلول الف ومتوقف برالف باشد وتوقف شیء برنفس محال است زیرا از وجود شیء عدمش لازم آید ولازم آید که در آن واحد موجود ومعدوم باشد .

ب ـ دور مضمر وآن دوری است که بواسطهٔ امرثالثی متوقف برنفس باشد وبعبارت دیگر توقف شیء برنفس است بواسطهٔ امری دیگر چنانکه گفته شود الف متوقس بر ب است وب متوقف بر ج است است وج متوقف برالف است ویا الف بواسطهٔ ج متوقف بر ب است وب بواسطهٔ ج متوقف برالف است واین نیز مستلزم توقف شیء برنفس است بواسطه ومحال است .

(دستور ج۲ ص ۱۱۰ ـ اسفار ج ۱ ص ۲۱ ـ کشاف ج۱ ص ٤٦۸)

دورمصرح
دورمضمر
رجوع بدور شود .

دوزخ ـ مرادجهنم است ودوزخی است که هریك بواسطهٔ اعمال زشت خود برای خود درست میکند .

(زاد المسافرین ص ۲۳۰)

دهر ـ کلمهٔ دهر اطلاق برمعانی بسیار شده است ازاین قرار : مدت طولانی و مدت دراز ، عمر ، غایت ، عادت ، غلبه ، ابدی

وهمیشگی و بمعنای اسماء الحسنی نیز آمده است چنانکه حضرت رسول فرمودند بدهر بد نگوئید و بمعنی هزار سال هم آمده است وبعضی گفته‌اند زمان نامتناهی است ازلاً وابداً وبرزمان بطور مطلق هم اطلاق شده است .

ناصرخسرو گوید: دهر بقاء مطلق است مرارواح مجرد را که آن بزیر اجسام نیست و مر آنرا فسادوفنا نیست.. ونیز گفته‌اند که زمان دهر متحیز است وآن بقاء اجساد است و درفرق میان زمان و دهر گویند : زمان از دهر بحرکات فلك پیموده است که نام آن روزوشب وسال وماه است ودهرزمان ناپیموده که اورا آغاز وانجام نیست بل دهر زمان درنگ وبقاء مطلق است .

باباافضل گوید : دهر مقدارهستی است و مدت و امتداد پایند گی ذواتست بی‌ملاحظهٔ امور متغیره حادثه چنانکه در زمان ملحوظ است .

میرداماد درمورد زمان و دهر و سرمد بیان مفصلی دارد که خلاصهٔ آن این است که برای سلسلهٔ موجودات اززمانیات تامبدأ اعلی ظروفی است بدین ترتیب که برای موجوداتی که دارای وجودغیرقارالذات واجزائند مانند حرکت که مرکب اجزائی است که بعضی مقدم بربعضی دیگر است و بنحوی از وجود هستند که بایکدیگر جمع نمیشوند ومتدرج الوجوداند ومقدار وامتدادی غیرقار است که آن امتداد ومقدار نیزمتدرج‌الوجود وغیرقار است وآن موجودغیرقارمتدرج‌الوجودبوجود سیلانی‌اتصالی‌منطبق برآن مقداراست ومقدار غیر مجتمع‌الوجود است بنحویکه هرجزئی ازاجزاءآن منطبق باجزئی‌ازاجزاءآن امتداد است جزء مقدم منطبق باجزء مقدم و جزء مؤخر بامؤخر این مقدار و امتداد که متغیر غیرقارالذات است که منسوب بآن موجود متغیّر متدرج الوجود غیر قار الذات دیگر است زمان‌است وبنابراین‌موجودغیرقارالذات متدرج الوجود بدون انطباق بازمان یافت نمیشود ومتغیرات دفعیه هم در « آن » حادث میشوند و «آن» هم طرف زمان‌است پس زمان وعاء متغیرات است امانسبت امورثابت بزمان اعم ازآنکه ثابت بالذات باشد مانند ذات حق تعالی ویاثابت‌بواسطه وبالعرض مانند جواهر مجرده و افلاك نسبت معیت در حصول است باین معنی که ثابتات موجودند بازمان نه بواسطهٔ زمان ونه درظرف زمان وچنین‌نیست که هرموجودیکه با چیزی موجود باشد در آن‌چیزباشدومسلم‌است که‌این گونه‌موجودات

درحد نفس خود بی‌نیاز ازمانند این نحواز حصول یعنی کون محض مع‌الزمان دهراست «العقل یدرك ثلثـة اکوان احدهما الکون فی الزمـان و هی متی الاشیاء المتغیرة التی یکون له مبدأ ومنتهی وکان مبدئه غیر منتهاه بل یکون متقضیاً و یکون دائماً فی السیلان وفی تقضی حال وتجدّد حال والثانی الکون مع‌الزمان ویسمی الدهروهذا الکون المحیط بالزمان وهو کون الفلك مع‌الزمان والزمان فی ذلك الکون لانه تنشأ من حرکة الفلك وهو نسبة الثابت الی المتغیّر والثالث کون الثابت مع الثابت ویسمی السرمد وهو محیط بالدهر».

(قبسات ص ۶۰ و رجوع شود بـه ص ۶۹ - دستور ج۲ ص ۱۱۵)

«فقد دریت ان الدهروجود امتداد الزمان کله و محاط بالسرمد و حاصل بعـد الوجود الحق السرمدی موجود فی السرمد قبل الزمان وقبل الدهر». (قبسات ص۶)

«والشیء الموجود مع‌الزمان ولیست فی الزمان فوجوده مع استمرار الزمان کله هوالدهر و کل استمرار وجود واحد فهو فی الدهر و اعنی بالاستمرار وجوده بعینـه کما هومع کل وقت بعد وقت علی الاتصال فکان الدهرهوقیاس ثبات الی غیر ثبات و نسبة هذا المعیة الی الدهر کنسبة تلك». (قبسات ص ۶۹)

و بالاخره مرتبت ثابتات ازلی و اسماء وصفات که مرتبت تفصیل ذات حق اند و بالجمله صقع ذات وصفات نسبت بثابت و بعبارت دیگر نسبت ثابت بثابت بالعرض سرمد است «و قد استبان ان هناك تقدماً مطلقاً ثابتاً سرمدیاً غیر متقدرة للمتقدم بحسب سرمدیته فی الوجود و تأخراً صریحاً دهریاً غیر متکمم للمتأخر بحسب حدوثها الدهری لسبق العدم الصریح علیه سبقاً مطلقاً».

(قبسات ص ۷۵ ورجوع شود به کشاف ص ۴۷۹ - خسلهٔ ملکوتیه - قبسات ص ۸ ، ۷۴ - شفا ج ۱ ص ۸۱ ، ۲۰۸ - اسفار ج۱ ص ۱۲۲ - مصنفات ج ۱ رساله ۵ ص ۲۲ - رسالـه ۳ ص ۸ - جامع‌الحکمتین ص ۱۱۳)

دهر اسفل - وعاء طبایع کلیه را از حیث انتساب آنها بمبادی عالیـه دهر اسفل نامیده‌اند. (دررالفوائد ص ۱۴۸)

دهر ایسر - وعاء مثل معلقه‌را دهر ایسر گویند. (دررالفوائد ص ۱۴۸)

دهر ایمن - وعاء عقول طولیه مترتبه وعرضیهٔ متکافئه را دهر ایمن نامیده‌اند.

(دررالفوائد ص ۱۴۸)

دهر ایمن اسفل - وعاء نفوس کلیه‌را دهرایمن اسفل نامیده‌اند .

(دررالفوائد ص۱۴۸)

دهری - دهری بکسی میگویند کـه قائل بقدم دهر یعنی زمان بوده و حوادث را مستند بدهر میداند و بعبارت دیگر کسی که قائل بخدای مدبر جهان وجود نیست دهری نامیده‌انـد « اما الدهریـة فالحس هو الذی اعتمدت علیه » .

(تهافت‌التهافت ص ۴۱۶ - کشاف ص ۴۸۰)

دهش - این اصطلاح عرفانی است وعبارت ازسطوت خاصی‌است که خرد محب‌را ازجهت هیبت محبوب خود مصدوم کند .

درشرح منازل‌است که دهشت مرید در مقام صولت حال برعلمش میباشد یعنی آنچه در اوائل وارد شود که عبارت از واردات اولیه باشد مانند بروق ولوائح که حالتی برسالك دست میدهد که دهشت‌است واین جهت صولت کشف باشد ودرموقعی که سالك درتلون‌است وخودرا مهذب مینماید متحول میشود ودراثر مشاهدهٔ اعمال ونفس خود دهشت میکند .

(رجوع بـه فرهنگ مصطلحات عرفا تألیف نگارنده شود) .

دیمومت - دیمومت آنست که دایمی چیز دایم بدواست مانند ازلی ودایمی ازازلی بمرتبت افزونتر است و دیمومت بمعنی دهر است . (جامع‌الحکمتین ص ۱۸۹)

دیو - زکریای رازی درمقام بیان دیو گوید : نفس‌های جاهلان بد کرداران که از جسد جدا شوند اندراین عالم بمانند برآنچه برحسرت شهوتهای حسی‌بیرون شود ازجسد وآن آرزوها مراورا بر کشد نتواند که از طبایع گریزد ودرجسمی زشت شود آن نفس واندر عالم همی گردد و مردمانرا بفریبـد و بد کرداری آموزد و اندر بیابانها مردمان را راه گم کند تا هلاك شوند .

(رسائل زکریای رازی ص ۱۷۷)

ذ

ذات ـ کلمهٔ ذات بر اموری چند اطلاق میشود ۱ ـ هرچیزی که قابل اشاره باشد و درموضوعی نباشد ۲ـ کلیات جواهر ۳ـ عرض ۴ ـ معقولات تسع و اطلاق برهویت شخصی و برماهیت نوعی میشود و ذات و حقیقت در بعضی موارد بیك معنی آمده اند و اطلاق برجوهر شیء و آنچه صالح باشد که از آن خبر داده شود نیز میشود «الافعال انما اختلف من قبل اختلاف الذوات واذا ارتفعت الاسماء والحدود صار المواد شیئاً واحداً» . (تفسیر ص ۱۱۳۶)

«محال ان یوجد شیء بالعرض الا من قبل ما بالذات لان ما بالذات اقدم مما بالعرض».
(تفسیر ص ۳۷۸)

و گویند ذات باری عاقل و معقول است وذات او مجهولة الکنه است .

(اسفار ج۳ ص ۱۸ ، ۲۹ ، ۱۶۰ ورجوع شود به تفسیر ص ۱۶ ـ ۱۷)

ذاتی ـ ذاتی و ذاتیات اشیاء اموری هستند که شیء را ازغیرش جدا وممتاز میسازند وذات هرچیزی عبارت ازنفس آن چیز است واعم از شخص است . ودرهر حال ارکان وجودی ومقومات هرشیء را ذاتیات آن نامیده اند در مقابل عرضیات که امور خارج ازذات بوده و مقوم ذات نمیباشند. جنس وفصل ذاتی نوعند.
(اسفار ج ۳ ص ۴ ـ دستور ج۲ ص ۱۱۸)

الذاتی لایعلل ـ یعنی ذاتیات اشیاء علت وسبب جداگانهٔ از ذات اشیاء ندارند و ذاتی معلول خود ذات است وباین معنی است که میگویند ذاتی احتیاج بواسطه ندارد و از ذاتی سؤال نمیشود زیرا ذاتی هرشیء «بیّن الثبوت» برای آن شیء است واحتیاج باثبات وواسطهٔ دراثبات ندارد .

ذاتی در دومورد بکار برده میشود یکی درباب کلیات خمس و دیگری درباب برهان معنای آن درمورد استعمال درباب کلیات خمس امری است که خارج ازذات نباشد و بنابراین هرگاه در کلیات خمس نامی از ذاتی برده شود مراد امری است که خارج ازذات نباشد

بلکه ازاجزاء آن باشد اعم از جزء مشترك مانند جنس یا جزء مختص مانند فصل که مشکل ومقوم وجود اشیاء است و هر گاه در برهان بکار رود مراد امری است که از ذات انتزاع شده ومنشأ انتزاع آن ذات است و از این جهت منسوب بذات است وبالجمله آنچه ذات کافی درانتزاع آن باشد وبنابراین ذاتی درباب برهان عرضی درباب کلیات خمس است مثلادرباب ایساغوجی و کلیات خمس میگویند جنس وفصل ونوع ذاتی اشیاءاند و مقوم آنها هستند واموری مانند تعجب وضحك را عرضی میدانند درصورتیکه درباب برهان هرامری که منشأ انتزاع آن ذات باشد ذاتی میگویند و در هرحال ذاتیات هرشیء « بین الثبوت » برای شیء است ودرانحاء وجودات اعم ازذهنی وخارجی محفوظاند .

خواجهٔ طوسی گوید : ذاتی دراصطلاح منطق منسوب بذات نیست بلکه خود عین ذات است عین و ذات منسوب نتواند بود باخود و ذاتی درباب برهان مناسب مقدمات ونتائج برهانی آن بود که محمولات مقدمات موضوعات خودرا ذاتی باشند تا غریب نبود چون غریب علت حکم نتواند بود و ذاتی در این موضوع عام‌تر است ازآنچه درایساغوجی گفته‌ایم چه ذاتی آنجا اجزاء حد باشد .

(از اساس الاقتباس ص ۳۸۰ ، ۲۲ - تعریفات سید شریف ص ۷۲ ورجوع شود به اسفار ج۲ ص ۱۳۸ - شفا ج۲ ص ٤٦١ - شرح منظومه ص ۱۸۸)

در کشاف‌است که ذاتی درباب ایساغوجی اطلاق برجزء ماهیت میشودومراد ازآن جزء امری‌است که حمل برماهیت شود مانندجنس وفصل ودرباب برهان محمولی که انفکاك آن ازموضوع محال‌باشد که شامل ذاتیات ولوازم ماهیت شود . (از کشاف ص ٥۲۱)

ذبول - ذبول بمعنای پژمردن و ضدّ نمواست وعبارت ازانتقاص حجم اجزاء اصلیه جسم است بواسطهٔ آنچه جدا میشود از آن درتمام اقطار و اطراف برنسبتی که آن جسم مقتضی آنست وازانواع حرکت در کم است .

(شفا ج۱ ص ۲۰۷ - کشاف ص٥١٤ - دستور ج۲ ص ۱۲۳)

ذخائرالله - این اصطلاح عرفانی‌است وجمعی ازدوستان خدا وقومی از اولیاءالله را که همواره توجه خدا بدانها است و بواسطهٔ آنها دفع بلا ازمردم میکنند ذخائرالله گویند.

(از کشاف ص ٥١٠)

ذکاء - این اصطلاح دراخلاق نیز بکار

رود و آن بود که از کثرت مزاولت مقدمات منتجه سرعت انتاج قضایا وسهولت استخراج نتائج ملکه شود برمثال برقی که بدرخشد و وسط بود میان خبث و بلادت خبث در جانب افراط وبلادت درجانب تفریط .

(ازاخلاق ناصری **ص ۹۴ ، ۵۹**)

صدرا گوید: ذکاء عبارت ازشدت حدس وکمال بلوغ آنست و غایت قصوای آن قوت قدسیه است و بالجمله شدت وحدت ادراك را ذکاء گویند که نهایت آن قوت قدسیه است که بدون اکتساب اشیاء وحقایق عالم را دریابد .

(اسفار ج۱ ص ۳۲۶)

ذکر ـ ذکر بضم و کسر هردو آمده است ذکر بضم بمعنی تذکر و تذکار است « واجعله منی فی ذکرك » یعنی درقوت حافظهٔ خود نگهدار وذکر بمعنی یادآوری و ذاکره قوتی است که اشیاء را درعقل حاضر کنـد و ذاکر کسی است که بیاد خدا بـاشد و اورا فراموش نکرده باشد .

صدرا گوید : صور محفوظه هرگاه ازقوت عاقله زائل وبرطرف شودوذهن بخواهد بازگشت دهدآن قصدرا تذکار گویند وحکما گویند که درتذکار وجود جوهرعقلی که تمام معقولات درآن باشد لازم‌است که خزانهٔ قوت عاقلهٔ انسانی باشد .

وبالاخره تذکر یادآوری آنچیزی است که ازقوت عاقله زائل شده‌است وبالجمله صورت زائله بعد از عودت و حضور بنام ذکر خوانـده میشود و اگر مسبوق بزوال نباشد ذکرنامند پس ادراك مسبوق بزوال را ذکر نامند و در اینکه آیا خزانهٔ معقولات منفصل الوجوداست‌ازانسان یانه میان‌حکماء اختلاف است بعضی گویند منفصل‌الوجود است وبعضی گویند متصل‌الوجود. برای روشن شدن نظر صدرا رجوع‌شودبه‌خیال و (اسفارج۱ص۳۲۴).

ذکر خفی ـ این اصطلاح عرفانی‌است وذکرخفی آنست که درمقام علم نباشد و در مقام شهود هم نباشد کـه نفس شاعر باشد و بلکه بدون استشعار نفس باشد که ذاکرزبان سرو سّررا بندد .

(شرح کلمات باباطاهر ص **۱۳۴**)

ذکر قلب ـ این اصطلاح عرفانی‌است وذکرقلب آن باشد که خدارا بدل یاد کند و فراموش نکند تا بیاد کردن حاجت نبود .

(ازشرح تعرف ص **۱۶۰**)

ذوق ـ ذوق قوتی است مترتب در عصب مفروش برجرم زبان کـه بواسطهٔ آن مزه‌ها ادراك میگردد باین طریق که بواسطهٔ

رطوبهٔ لعابیـه واختلاط اجزاء لطیفه از اشیاء باطعم باآن رطوبت درجرم زبان نفوذ کرده ومزه‌ها ادراك میشود .

صدرا گویـد : ذوق ازمهمترین قوای ظاهرهٔ پنجگانه‌است وبعدازلمس برای‌حیوان بس مهم است وشبیه‌ترین قوا است بلامسه و ازاین جهت لمس ثانی است زیرا ذوق نیز عبارت ازشعور بما یلائم الطبع است .

(اسفار ج ۳ ص ۱۳۱ - شفا ج ۱ ص ۳۰۱ - اسفار ج٤ ص ٤۰ - دستور ج۲ ص ۱۲٦)

« الذوق قوة رتبت فی العصب المفروش علی جرم اللسان یدرك الطعوم من الاجسام المماسة المخالط للرطوبة العذبة اللعابیة » .

(ش ص ٤٥۲)

و در اصطلاح عرفا نوری است که بامر حق تاش‌میکند برقلوب اولیاء خود وازاوائل شرب است وپایدارترازوجد است رجوع شود به فرهنگ مصطلحات عرفا .

ذوعقل - این اصطلاح عرفانی است و کسی‌بود که درظاهرخلق بیند ودرباطن حق وحق نزد اومرآت خلق باشد .

(دستور ج۲ ص ۱۲٦)

ذوعقل والعین - این‌اصطلاح عرفانی است وذوعقل وعین کسی است که خلق را در حق بیند وحق‌را درخلق ودرحقیقت وجودرا واحد بیند . (دستور ج۲ ص۱۲٦)

ذوعین - ذوعین کسی را میگویند که ظاهرحق بیند وباطن‌خلق وخلق نزداومرآت حق باشد . (دستورج۲ ص۱۲٦)

ذهاب - این اصطلاح عرفانی‌است و بمعنی رفتن وغیبت ازخود وبلکه اتم ازغیبت است و ذهاب دل است از حس و محسوسات بمشاهدهٔ آنچه مشاهده شود .

(از لمع ص ۳٤۷)

ذهن - ذهن یکی ازقوای نفس است ویاقوتی‌است متعلق بنفس ناطقه ویاقوت نفس است که معد برای اکتساب علومی است که حاصل نباشد برای نفس چنانکه قطب الدین گوید: وذهن قوتی‌است نفس‌را معدا اکتساب آراء . (درةالتاج بخش۳ ص۸٥)

وبدیهی است کـه وجود ذهنی غیر از وجود ذهن است چه آنکه ذهن خود فی‌نفسه ازامور خارجیه است وآنچه یافت شود درآن بوجودی که مطابق با ما فی الخارج بوده و حاکی ازامورخارجی باشد وجود ذهنی‌نامند برای‌آن امور خارجی وآن وجودی است برای شیء که‌آثاروجودخارجی برآن مترتب نیست .

ابوالبرکات درمورد ادراك ذهنی گویند:
انسان ازقبل نفس خود باموری آگاه شده و آنهارا درمی‌یابد وصوری ازمحسوسات درذهن اومجسم میشود بنحویکه پس ازغیبت عین اشیاء صور آنها باقی میماند و بوسیلهٔ ذهن خود اشیاء را چنان می بیند که بواسطهٔ چشم خود و میشنود چنانکه بوسیله گوش خود و میبوید چنانکه بوسیله بینی خود و میچشد چنانکه بوسیلهٔ زبان خود و لمس میکند نه بواسطهٔ آلات لمس وازاین جهت است که گاه صورمدرکهٔ بواسطه ذهن راباعین امورمحسوسه اشتباه میکند چنانکه کسی خواب بیند اشیائی را ودرآن حال گمان کند که عین آن اشیاءرا دیده است و باخود آنها تماس پیدا کرده و مواجه شده است. (المعتبر ج٤ ص ٣٤٠)

صدرالدین درمقام بیان افعال ذهن گوید: خدای متعال ارواح انسانی‌را آفریده است بنحویکه خالی از تحقق اشیاء و از علم بدانها میباشند یعنی نفوس انسانی دربدوخلقت عاری از علم و تحقق اشیاءاند و لکن آنها را برای معرفت وعلم آفریده است وازشأن آنها تحصیل معارف وعلوم‌است ونفس‌را استعدادی است که بموجب آن معارف تحصیل گردد و آنرا ذهن نامند (یعنی هیئت استعدادی را) رجوع‌شود بوجود ذهنی و (اسفارج١ص٣٢٦)

ذهنیه - قضیه ذهنیه قضیه‌ایست که مصادیق ومحکوم علیه وموضوع آن در ذهن باشد مانند قضیه «النقیضان لایجتمعان» که موضوع که نقیضانند در ذهن است و یا قضیهٔ «المعدوم لایعاد» رجوع به قضیه ذهنیه و (کشاف ص ٥١٧) شود.

ذهول - ذهول ونسیان وغفلت راگاه مرادف آورند ولکن هریك ازاین لغات معنی خاصی دارند.

صدرا درمقام بیان معنی ذهول گوید: آنچه را نفس درعالم خود ادراك میکند و در مرتبت صقع خود درمی‌یابد برسبیل تخیل ذومراتب است درظهوروخفا که‌بعضی درنهایت خفااند وبعضی‌درنهایت روشنی‌وظهوروبالجمله مدرکات نفس بعضی‌درنهایت خفا وبطونند که بنام ذهول ونسیان خوانده میشوند وبعضی در نهایت ظهور وجلاء وروشنی‌اند که شهود و رویت گویندوبنابراین ذهول‌محوصورموجودهٔ درقوای مدرکه‌نیست‌بلکه مرتبت‌خفاء ادراك است و تعریف مشهور آن این است که ذهول انصراف توجه‌نفس‌است ازصورموجودهٔ درقوا. (ازمبدأ ومعاد ص ٣٤٩ - اسفار ج١ ص ٣٢٦ ورجوع شود به کشاف ص ٥١٤)

ر

رابطه ـ نسبت میان موضوع ومحمول را رابطه گویند ویا آن لفظی که میان موضوع ومحمول را ربط دهد رابطه گویند مانند لفظ هو یا یکون وغیره که اگر رابطه ذکر شود قضیه ثلاثی شود والا ثنائی .

(ش ص۷۳ ـ اساس الاقتباس ص ۶۵) ورجوع بوجود رابط ورابطی و (کشف المراد ص۱۷، ۳۲) شود .

رأی ـ رأی چیزی است کـه مورد اعتقاد باشد و گفته میشود رأی من چنین است یعنی اعتقاد من چنین است « رؤیا » یعنی آنچه در خواب دیده میشود و بالاخره نظر کردن بچشم سر و قلب و عقل و صاحب رأی یعنی صاحب عقل واز نظر فلسفی جولان دادن خاطر است درمقدماتیکه امید میرود کهمنتج به نتیجه گردد ورأی برای فکر ما مانـند آلت است برای صانع ورأی عامی یعنی آراء عامـه که نظرهای ابتدائی است .

(از اسفار ج ۱ ص ۳۲۸ و رجوع شود بـه تفسیر ص ۱۹۳)

راجعان ـ این اصطلاح عرفانی است و بکسانی گویند که از طریقت باز گردند و کسانیکه سیر من الحق الی الخلق کنند جهت ارشاد خلق .

(از کشف المحجوب ص ۶۲)

راحت ـ راحت یعنی آسود گی ووجود امر یرا گویند که موافق ارادت دل باشد .

رجوع به فرهنگ مصطلحات عرفا شود .

راعی ـ این اصطلاح عرفانی است و کسی است که متحقق بـاشد بمعرفت علوم سیاست که متعلق ومربوط بامور تمدن و زند گی بشری است وبالجمله کسی که مأمور باصلاح امور جهان و تدبیر امور ناس است راعی گویند . (از کشاف ص ۵۹۷)

رئیس العلوم ـ جملـه رئیس العلوم اطلاق برعلم منطق شده است که آلت ومیزان علوم نیز گویند . (از کشاف ص ۵۵۹)

رب ـ رب یعنی پروردگار و اطلاق

برارباب انواع هم شده است که رب النوع گویند چنانکه در شرح حکمت اشراق است که اسفندارمذ رب النوع زمین است.

(ش ص ۴۳۹)

رب الارباب - رب الارباب ذات حق است باعتباراسم اعظم وتعین اول که منشأ تمام اسماء وصفات است وغایت غایات است که تمام توجهات بدو است وتمام اشارات بدان.

(از کشاف ص ۵۲۶)

رب اعیان ثابته - این اصطلاح عرفانی است ووجود هر گاه باعتبارثبوت صور علمی گرفته شود رب اعیان ثابته نامند.

(از شرح قیصری ص ۱۰)

رب حال - هر کسی در هرحال که (وجد ، تواجد ..) باشد رب آن حال است.

(ازلمع ص ۳۵۹)

ربط - نسبت میان دو امریکه یکی موضوع ودیگری محمول باشد ربط میگویند که سبب بستگی میان آندومیگردد چنانکه گفته شود « انسان ناطق است » یا « حیوان ناطق است » که ناطق نسبت داده شده است بانسان وهمان نسبت را رابط میگویند و یا آنچه سبب این نسبت شده است رابط میگویند.

ربط حادث بقدیم - یکی ازمسائل مهم فلسفی که انظاروافکار فلاسفه را بخودمشغول کرده است چگونگی ربط و ارتباط حادث بقدیم است برای روشن شدن مسأله ناچاریم که مقدمات چندیرا یادآور شویم.

یکی ازاصول مسلم فلسفی لزوم سنخیت میان علت ومعلول است این قاعده یعنی لزوم مناسبت وسنخیت میان علت ومعلول ازقواعدی است که قابل خدشه وانکار نمیباشد همانطور که اصل قاعدهٔ علیت ومعلولیت درموجودات عالم قابل انکار نیست و از امور مسلمه است زیرا معلول ازرشحات وپرتوی از علت خود است و بقول فلاسفه معلول ظل علت است و ظل با ذی الظل باید تناسب و سنخیت داشته باشد وبنابراین علت قدیم نتواند علت برای حوادث باشد و یا حوادث نتوانند که مستند به علت قدیم و معلول قدیم بالذات باشند و مسلم است که این مسأله بعد ازفراغ ازاثبات وجود قدیم ثابت ازلی مطرح میگردد.

اصل دیگر توحید میان علت و معلول است که گفته اند «الواحدلایصدرعنه الاالواحد» - که ازعلت واحدهٔ بوحدت حقیقی نتواند زیاده ازیک معلول صادرشود این مسأله درمحل خود روشن خواهد شد.

درمورد چگونگی ارتباط حوادث بقدیم

بعضی حرکت دوریهٔ فلکیه را رابط میان حوادث بقدیم دانسته‌اند.

« فالحکماء قائلة حرکة دوریة فلکیة تجددت نسبتها ای ذات الحرکة ثبت اذ قالوا فی کل حرکة امر واحد بسیط مستمر و هو التوسط بین بین المبدأ والمنتهی راسم لامر ممتد هو الحرکة بمعنی القطع فذلك التوسط امر ثابت دائم باعتبارذاته انما التجدد باعتبار نسبته الی الحدود المفروضة فیما فیه الحرکة فالحرکة من حیث الذات اعنی ذلك الامر البسیط المحفوظ فی تلك الحدودمستند الی المبدأ الثابت و باعتبار نسبتها المتجددة یستند الیها الحوادث المتجددة ».

(شرح منظومه ص ۱۸۷)

از آن جهت که حرکت فلکیه دائم است وعلت و سبب برای تمام حرکات وتجددات و متحرکات عالم است و آن ذاتی فلك است و حرکت خود مستند بعلت حادثی دیگر نیست زیرا آنرا ابتداء زمانی نیست وبالجمله زمان مقدار حرکت فلك الافلاك است وحوادث و متغیرات امورزمانی‌اند وبنابراین فلك حادث نیست و بلکه قدیم است و حرکت امر ذاتی آنست ودرنتیجه حوادث کلا مستند بحرکت دوریهٔ فلکیه‌اند و حرکت ذاتی فلك الافلاك است و ثابت است باعتباری و باعتبار ثباتش مستند بذات‌قدیم‌است وباعتبارحدوثش حوادث بدو مستند شوند ودیگر آنکه درهرحرکتی امر واحدی است بسیط مستمر که حرکت بمعنای توسطیه است که بین المبدأ والمنتهی است وراسم امرممتدی‌است که حرکت بمعنی قطع باشد، حرکت توسطیه امری است ثابت دائم باعتبارذاتش وتجدد اوباعتبارنسبت آنست بحدودمفروضهٔ درما فیهاالحرکة پس‌حرکت باعتبار ذات یعنی امر بسیط محفوظ در آن حدود مستند بمبدأ ثابت است وباعتبار نسبت متجددهٔ اوحوادث بدومستند میشوند.

صدرالدین رابط میان حوادث بقدیم‌را حرکت میداند نهایت حرکت جوهریـه او گوید: کلیه متحرکات و حرکات منتهی میشوند به طبیعت جوهرید وطبیعت جوهریه مبدأ قریب‌تمام‌حرکات وحوادث است وخود متجدد بالذات است وتجدداومجعول بالعرض است و بالجمله آنچه مجعول بالذات است طبیعت است و تجدد آن را ذاتی است و ذاتی لایعلل‌ولایستند الی‌جاعل وجاعل‌آنرا متجدد الذات خلق کرده است وطبیعت «بما هی‌ثابتة مرتبطة الی المبدأ الثابت وبما هی متجددة » حوادث مستند بآن میشوند « بناء علی‌ماحققه

من الحركة الجوهرية والتجدد الذاتی فی الطبیعة انه یلزم الانتهاء الی الحادث مهیته و حقیقته عین الحدوث والتجدد کالحرکة اوالمتحرکة بنفسه کالطبیعة المتجددة بذاتها.
(شرح منظومه ص ۱۸۸ ، ۱۸۶ ورجوع شود به ش ص ۳۹۶ ـ اسفار ج۱ ص ۲۳۸ ، ۲۲۶ - ج۳ ص ۸۵ ، ۱۷۲)

رب طلسم ارض ـ این اصطلاح اشراقی است ومراد رب النوع زمین است که حکماء فرس اسفندارمذ نامیده‌اند .
(ازاسفار ج۳ ص ۱۲۰ ـ ج۲ ص ۱۲۵)

رب عقل اول ـ وجود اگر بشرط کلیات اشیاء اعتبار شود مرتبت اسم الرحمن و رب عقل اول نامیده میشود که لوح قضا و ام‌الکتاب وقلم اعلی است .
(ازشرح قیصری ص ۱۰)

رب مطلق ـ مراد ذات احدیت است .
(از کشاف ص ۵۲۷)

رب النوع ـ رب النوع را صنم هم گویند رجوع شود بارباب انواع .
(ش ص ۳۷۳ ـ اسفار ج۱ ص ۱۲۹)

ربیع ـ این اصطلاح عرفانی است ربیع یعنی بهار و دراصطلاح مقام بسطت را گویند درقطع مسافت سلوك . رجوع شود به فرهنگ مصطلحات عرفا .

رتق ـ رتق درمقابل فتق است « رتق وفتق » بمعنای حل وعقداست و بوجهی بمعنای لف ونشر است و مراد ازرتق مرحلهٔ لفی و جمعی و کمونی است وازفتق حالت نشری و بروزی است .

صدرا گوید : رتق اشارت بوحدت حقیقیه ووجود واحد بسیطاست وفتق مرتبت تفصیل وجود واحدبسیط است ومرتبت صفات واسماء وافعال است .
(از اسفار ج ۳ ص ۲۳)

رجال غیب ـ نجبارارجال‌غیب گویند.
(از کشاف ص ۵۸۳)

رجل کامل ـ این اصطلاح عرفانی است و کامل درسلوك را گویند و کسی که بارشاد مرشد کامل قطع طریق کرده وازظاهر گذشته وازسرحد محسوس ومعقول گذر کرده بانوار تجلیات اسمائی واصل شده باشد ودرپرتو نور احدی محو شده باشد و ببقای احدیت باقی باشد ومتحقق به جمیع اسماء و صفات الهی گردد . (ازشرح گلشن ص ۲۸۸)

رحمن ـ رحمن اسم حق تعالی است باعتبارجمعیت اسمائیه که درحضرت‌الهیه‌است

که از آن وجود فائض گردد .
(کشاف ص ۵۸۹)

رحمت امتنانیه - رحمت‌امتنانیه عبارت ازرحمت رحمانیت است که مقتضی نعم سابقه است برعمل . (اصطلاحا شاه نعمت‌الله ص۶۰)

رحیم - رحیم اسم حق است باعتبار فیضان کمالات معنویه براهل ایمان چون معرفت توحید .

رخش - کلمهٔ رخش پهلوی است و بمعنای آفتاب است وراصطلاح حکمت‌اشراق نام طلسم‌شهریوراست وشهریورنام بزرگترین انوار عرضیه است ورب‌النوع آنها است .
(ش ص ۳۵۷)

رسخ - در کلمهٔ تناسخ بیان شد که انتقال نفوس را ازبدن انسانی به جمادات رسخ میگویند .
(ش ص ۴۷۷ و رجوع به دستور ج۲ ص ۱۳۵ شود)

رسم - کلمهٔ رسم در لغت بمعنی اثر است ودرعرف منطقیان عبارت ازممیز عرضی است چنانکه حد ممیز ذاتی است و تعریف بحد تام چنانکه بیان شد مرکب از جنس و فصل قریب است وحد ناقص مرکب ازجنس بعید وفصل قریب یا فصل به تنهائی است . رسم یا تام‌است یاناقص رسم‌تام مرکب ازجنس قریب وعرض خاص است ورسم‌ناقص مرکب ازجنس بعید و عرض عام و یا خاص است ویامرکب‌ازچند عرض‌است که‌فی‌الجمله موجب امتیاز معرف ازماعدا باشد مثال رسم تام « انسان حیوان ضاحك است » ومثال رسم ناقص « انسان حیوان حساس و یا متحرك و یا نامی حساس ویا ضاحك ویاحساس متعجب ضاحك است » .
(اسفار ج۲ ص ۱۸ - شفا ج۲ ص ٤٤ - دستور ج ۲ ص ۱۳٤)

رسم تام
رسم ناقص
} رجوع برسم شود .

رسوم العلوم ورقوم العلوم - این اصطلاح عرفانی است وعبارت ازمشاعرانسان است رجوع به‌فرهنگ مصطلحات عرفاتألیف نگارنده شود .

رشحی الوجود - صدرا ممکنات را موجودات رشحی الوجود نامد و گاه تعلقی الذات خواند . (ازاسفار ج۱ ص ۲۹)

رضا - این اصطلاح عرفانی‌است ورضا عبارت ازرفع کراهت وتحمل مرارت احکام قضاوقدراست ومقام‌رضابعدازمقام توکل‌است.

در کشاف است که رضا خروج ازرضای نفس وبدر آمدن در رضای حق است رجوع بفرهنگ مصطلحات عرفا شود .

رطوبت - یکی از کیفیات محسوسهٔ ملموسه رطوبت است و رطب عبارت ازچیزی است که طبایع اورا مانعی برای قبول اشکال غریبه وترك آنهانباشد، درمقابل‌یبوست ویابس عبارت از چیزی است که درطبایع آن عایقی است که مانع قبول وترك اشکال است .

و بعضی گویند رطوبت جسم عبارت از بودن آنست بنحویکه ملتصق شود بمایلامسه.

(ازاسفار ج۲ ص ٤٢٤ - کشاف ص ٥٣٠)

رعایت - این اصطلاح عرفانی است و مراعات ومحافظت کردن است و عبارت از صیانت احوال و اعمال و اوقات باشد و گفته شده‌است « الرعایة صون بالعنایة » زیرا اگر صیانت خالی از عنایت باشد صیانت کامله حاصل نشود .

وبالاخره اولین درجهٔ رعایت رعایت اعمال ودوم رعایت احوال وسوم رعایت اوقات است .

رعد - رعد عبارت‌ازصوت شدیدی‌است که دراثر انشقاق وانخراق ابر حاصل میشود بدین طریق که دخان مخلوط بابخار بعد از صعود کافی بخار آن تبدیل با بر شده ودخان واجزاء ارضی آن میان‌ابرها محبوس‌میگردد و قسمتی از آن که حرارتش هنوز باقی است متوجه بطرف علومیگرددیعنی‌متصاعد میشود وقسمت دیگر آن که حرارتش زائل شده‌است قهراًمتوجه‌بپائین‌شده ودر نتیجهٔ این کشمکش برخوردی حاصل میشود که سبب انخراق و تولید برق وصاعقه وصوت شدید میگردد .

(المعتبر ابوالبرکات ص ٢٢٠ - شفا ج ١ ص ٢٧١ - ٢٧٢ - دستور ج۲ ص ١٣٨)

رغبت - این اصطلاح عرفانی است و عبارت از میل و توجه و علاقه بمحبوب است رغبت درهرچیزی بعدازحب بدان حاصل‌شود « وهی فوق الرجا » ورغبت گاه ازنفس است که درثواب است و گاه از قلب است که در حقیقت است رجوع‌شودبه‌فرهنگ مصطلحات عرفا .

رفق - این اصطلاح اخلاقی است و انقیاد نفس بود اموریرا که حادث شود از طریق تبرع وآن را دماثت خوانند .

(اخلاق ناصری ص ٧٧)

رقت - این اصطلاح اخلاقی است و آن بود که نفس از مشاهدهٔ تألم ابنای جنس خود متأثر بود بی‌اضطرابی که در افعال او

حادث گردد . (اخلاق ناصری ص ۷۷)

رقیقه - این اصطلاح عرفانی است و عبارت از لطیفهٔ روحانی است و گاه اطلاق میشود برواسطهٔ آن لطیفه که امداد وفیوضات واصل ازحق بخلق است که آنرا رقیقهٔ نزول نامند .

(از کشاف ص ۵۸۲ - دستور ج۲ ص ۱۴۲)

رمز - این اصطلاح عرفانی است و عبارت ازمعنی باطنی‌است که مخزون درتحت کلام ظاهری است که غیر اهل را بدان دسترس نمیباشد . (ازلمع ص ۳۳۸)

رمس - این اصطلاح عرفانی است و عبارت ازنفی عین واثر آن باشد ازدل .

روائح - روائح از کیفیات مشمومهٔ محسوسه‌اند .

صدرالدین گوید: روایح بواسطهٔ موضوعات مشخص میشوند مانند مشك و رائحه عطر و غیره . (ازاسفار ج۲ ص ٤٤)

روح - یکی از مسائل مهم فلسفی که افکارو انظار فلاسفه را بخود متوجه کرده‌است مسألهٔ روح است که هم از لحاظ ماهوی و هم وجودی مورد بحث قرار گرفته است درمورد اول که بحث از لحاظ ماهوی باشد اقوال و آراء پراکنده و مختلفی اظهار شده است و هیچکدام مسأله‌را بطورتحقیق حل نکرده‌اند شرایع ومذاهب نیزدرموردماهیت وذات روح ساکت شده‌اند چنانکه در قرآن مجید است « قل الروح من امر ربی » .

آنچه برای اهل نظر مسلم شده است آنکه غیر ازاعضاء وجوارح وابدان مادی امر دیگری هست که منشأ احساسات و ادراکات وتعقلات وحرکات وسکنات و فعل و انفعالات ارادی وغیره‌است واین امرمسلم‌است که منشأ ادراکات وتعقلات واحساسات وآثار و خواص دیگر در تمام موجودات یکسان نیست و نیز مسلم‌است که هریك ازموجودات‌را آثارخاصی است که موجب امتیاز آنها از یکدیگر است ازاین جهت برای روح ونفس اقسام وانواعی قائل شده‌اند « نفس جمادی، نباتی وحیوانی».

شیخ‌الرئیس دررساله معراجیه گوید : مراد ازروان نفس ناطقه است و ازجان روح حیوانی .

فلاسفه عموماً قائل به سه امر شده‌اند قلب ، روح بخاری و نفس یـا روح مجرد و گویندقلب عبارت‌ازجسم لطیف صنوبریة‌الشکل است و مرکب روح بخاری است که روح حیوانی است ومنشأ حیات و حس و حرکت است و درتمام حیوانات هست و ساری درتمام

اعضاء بدنست وروح بخاری مرکب نفس است که منشأ ادراکات کلیه وتعقلات بوده و ذاتاً مجرداست وبدین ترتیب روح حیوانی برزخ میان قلب ونفس ناطقه است و واسطه در تعلق نفس ناطقه بابدان است و درمقام تعریف آنها گویند : روح حیوانی عبارت ازبخار لطیف شفافی است که منبع آن تجویف چپ قلب است وواسطه درتدبیر نفس است وروح انسانی امر لطیفی است که مستند عالمیت ومدرکیت انسان است و راکب و متعلق بروح حیوانی میباشد «ان النفس لا یتصرف فی الاعضاء الکثیفة العنصریة الا بتوسط مناسب و ذلك الوسط هو الجسم اللطیف النورانی المسمی بالروح النافذ فی الاعضاء بواسطة الاعصاب الدماغیة» . (اسفار ج٤ ص ۱۱۵)

« فاعلم ان الجوهر النفس لکونه من سنخ الملکوت د عالم الضیاء المحض العقلی لایتصرف فی البدن الکثیف المظلم العنصری بحیث یحصل منه نوع طبیعی وحدانی الابتوسط مناسب والمتوسط بینها و بین البدن الکثیف هوالجوهر اللطیف المسمی بالروح عندالاطباء» .

(اسفار ج٤ ص ۱۱٦)

« النور الاسفهبدیة لایتصرف فی البرزخ الابتوسط مناسبة ما وهی ما له ای للنور الاسفهبد مع الجوهر اللطیف الذی سموه الروح ای الحیوانی و هو بخار لطیف شفاف محدث من لطافة الاخلاط وخلاصتها علی النسبة الفاضلة المخصوصه ومنبعه تجویف الایسرمن القلب» .

(ش ص ٤٤)

وبهمین معنی است که کشاف گوید : روح نزد اطباء جسم لطیف بخاری است که از لطافت اخلاط وبخاریت آنها متکون شود .

(از کشاف ص ٥٤١)

بعضی ازروح نفس ناطقه را میخواهند وآندورا مترادف گرفته‌اند .

(از کشاف ص ٥٤١ - اخوان ج۳ ص ۱٤۹ - اسفار ج٤ ص ٧٦)

بعضی گویند: روح محل اوصاف حمیده است ونفس محل اوصاف ذمیمه .

(ازاسفار ج٤ ص ٧۹)

بعضی گویند : روح عبارت از جبرئیل است چنانکه حضرت امیر فرمودند « الروح ملك من ملائکة الله » .

(اسفار ج ٤ ص ٧٦)

بعضی گویند : روح جوهر مخلوقی است که الطف مخلوقات است .

(ازاسفار ج٤ ص ٧٧)

بعضی روح وحیات را یکی دانند .

(ازاسفار ج٤ ص ۲۷)

دررسائل اخوان‌الصفا آمده است «فاما النفس یعنی‌الروح فهی‌جوهرة سماویة نورانیة حیّة علامة فعالة بالطبع حساسة‌درا کة لاتموت ولا تفنی بل تبقی مؤبدة » .

(اخوان ج۳ ص ۲۷۹)

بعضی گفته‌انـد جزء لایتجزی است و بعضی گفته‌اندجسم‌هوائی‌است وبعضی گفته‌اند دماغ است و اقوال دیگر .

(کشاف ص ٥٤١)

پس معلوم شد که نفس ناطقه که روح انسانی است ازنظرفلاسفه مجزا وغیر ازروح حیوانی‌است وغیرازقلب‌است زیرا قلب وروح حیوانی‌نوعی‌ازاجسام واجرامند وبافساد بدن ازبین میروند وآنچه باقی‌میماند روح انسانی است زیرا روح بخاری بنابرتعریفی کـه شد جسم حارلطیفی‌است که ازلطائف اخلاط اربعه حادث میشود وبدن قشر وغلاف آنست وروح بخاری روح نفسانی وحیوانی وطبیعی است و حامل قوای حیوان و نبات است و منبع آن قلب است .

روح بخاریرا روح غریزی وروح طبی هم گفته‌اند .

صدرالدین در عین حال که میان آنها فرق وامتیاز گذارده است آن نوع تفکیک و جدائی که فلاسفه قائل شده‌اند قبول ندارد و گوید : روح علوی سماوی ازعالم امراست وروح حیوانی بشری ازعالم خلق‌است ومحل روح علوی است وروح حیوانی جسمانی‌است وحامل قوای حس وحرکت است واین روح درسایر حیوانات هم منبع فیضان قوای خاص است وروح علوی درروح حیوانی ساکن شده وآنرا متطور به نفس میکنـد زیرا نفس در اعضاء کثیفۀ عنصریه تصرف نمیکند مگر بواسطۀ امر مناسبی وآن امر مناسب واسطـه جسم لطیف نورانی‌است که بنام روح خوانده میشود و نافذ در اعصاب است بواسطۀ اعصاب « ان الروح العلوی السماوی من عالم الامر والروح الحیوانی البشری من عالم‌الخلق وهو محل الروح العلوی و موردہ و امـا الروح الحیوانی جسم لطیف حامل لقوی الحس والحرکة وهذا الروح لسائرالحیوانات ومنه یفیض قوی الحواس . . . وسکن روح‌العلوی الی الروح الحیوانی و صیره نفساً و یتکون من سکون الروح الی النفس والقلب و اعنی بهذا القلب‌اللطیفة التی‌محلها المضغة اللحمیه فالمضغة اللحمیة من عالم‌الخلق وهذا اللطیفة

من عالم الامر ». (اسفار ج ٤ ص ۷۸)

روحانی - بآنچه‌ذوروح‌باشد روحانی گویند وبه جن وپری نیز روحانی گویند.

روح اعظم - مراد از روح اعظم امر اعلای حق و عقل اول است که از آن تعبیر بملك مقرب هم‌شده‌است که مشتمل برملائکهٔ زیادی است که جنوداللّٰه‌اند وبالجمله عالم عقول‌ونفوس‌مجرده را عالم روحانیات گویند. (رسائل صدرالدین ص ٤۷ ، ۳٤۹ - مبدأ و معاد صدرا ص ۹۲)

روح الهی - مراد از روح الهی نفس ناطقه است.

روح القاء - روح القاء القاء کنندهٔ علوم غیب است برقلوب که جبرئیل باشد و گاه اطلاق برقرآن شود. (کشاف ص ٥٤۹)

روح الامین - مراد جبرئیل است که « نزل به الروح الامین علی قلبك ».

(ش ص ۲٥۰)

روح‌بخاری - رجوع بروح و (رسائل صدرا ص ۲٥٥ - اسفار ج۱ ص ۱۲۲)

روح حسی - باباافضل درتعریف روح حسی گوید: وروح جسم مردم‌را ارواح بسیار تابع وفرمان برند هریك از آن کمال جسمی که بوی تعلق دارد چون روح حسی که کمالات آلات حس دروی نموده شود. (مصنفات ج۱ رساله ۱ ص ۳۱)

روح‌حیات - روح حیات عبارت از بخار رطب است که حیات بدن از آنست.

روح حیوانی
روح طبیعی
روح علوی
رجوع شود بروح و (مصنفات ج۱ رساله۱ ص ۳۲).

روح‌القدس - آنچه را فلاسفه جوهر عقلی نامیده‌اند الهیون روح‌القدس مینامند بعضی گویند افلاطون جوهر عقلی را روح القدس نامیده است درقرآن مجید نیز کلمهٔ روح‌القدس بکاربرشده‌است. ودرهرحال این اصطلاح ازمختصات فلسفهٔ اسلامی و عرفان است و گاه مراد ازروح‌القدس عقل بالمستفاد است وعقل را درمرتبت اجمال نیزروح‌القدس نامیده‌اند.

(از اسفار ج ٤ ص ۸۹ ، ۱٦٦ ، ۷۹ ، ۱۰۷ - ج۱ ص ۷۲)

روح‌الممات - جوهری که باخروج آن موجود زنده فانی‌شده وبمیرد روح ممات مینامند در مقابل روح حیات که بوسیلهٔ آن اکل وشرب وحس وحرکت انجام میشود و در محل خود بیان شد که فلاسفه برای روح

مراحلی قائل شده‌اند و بلکه به روح متعدد قائل‌اند که ازجمله همان جرم لطیف بخاری است وهمان روحی‌است که‌منشأحس‌وحرکت است ودرنتیجه مبدأ حرکات و جنبش‌های حیوانی است وحیات و ممات حیوان بستگی بدان دارد و ازاین جهت هم روح حیات است وهم روح ممات ازآن رو که باوجودآن‌حیات برقرار است وبارفتن آن مرگ وفنا وتلاشی بدن « قال ابوسعید القرشی الروح روحان روح الحیوة و روح الممات فاذا اجتمعتا عقل الجسم، وروح الممات هی‌التی اذا خرجت من الجسد یصیر الحی میتاً وروح الحیوة ما به مجاری‌الانفاس وقوة‌الاکل‌والشرب‌وغیرهما».

(اسفار ج٤ ص٧٩ ورجوع‌شود به ش ص٤٦٢- شفا ج ۱ ص ٥٢١ - دستور ج ۲ ص ۱٤٥ - زادالمسافرین ص ۲۲٥)

روح نفسانی - مراد روح‌حیوانی‌است.

(ش ص ۳۸۳)

روع - روح انسان را باعتبار خوف و فزع آن ازقهر مبدع قهار خود روع گویند .

(شرح قیصری ص٤١)

رؤیاء صادقه - یعنی خوابهائیکه درست و مطابق باواقع است و بالجمله آنچه انسان درخواب بیند اگرمطابق باواقع باشد رؤیای صادقه گویند .

کاشانی گویند: نفس دراثراتصال‌بنفوس فلکی‌نقوشی دروی مرتسم میگردد وبحوادث آینده علم پیدا میکند واین معنی هم درعالم خواب دست میدهد و هم در بیداری آنچه در خواب باشد رؤیای صادقه و آنچه در بیداری باشد مکاشفه وآنچه مابین نوم ویقضه دست دهد خلسه گویند واین نقوش اگر در عالم خواب منقش گردد اگر معلول امور مزاجی ومادی باشد نه بواسطهٔ اقتباس ازمبادی عالیه آنرا اضغاث احلام نامند و آنچه از مبادی عالیه باشد کشف وشهود گویند. وروایت است که « اول مابداء به رسول‌الله من‌الوحی‌الرؤیا الصادقة فی‌النوم » واین رؤیا جزئی‌ازنبوتست ودرمورد‌حضرت‌ابراهیم فرموده‌اند «قدصدقت الرؤیا » .

(مصباح‌الهدایة ص١٦١،٩٢- کشاف ص٥٩٧)

ریاست - این اصطلاح اجتماعی است ودرتعریف وتقسیم آن اخوان‌الصفا آرند: «ان الریاسة نوعان جسمانی و روحانی » و آنگاه گویند : ریاست جسمانی مانند ریاست ملوك و جابران که آنانرا سلطانی نیست مگر براجساد واجسام مردمان وازراه قهر وغلبه و جور وستم مردم را برده و خدمت گذار خود

گردانند برای امور شهوانی ولذائذ جسمانی خود و نیل بآرزوهـای مادی خود و ریاست روحانی مانـنـد ریاست اهل شرایع که مالك ارواح ونفوس مردمند از راه اجراء عدالت و احسان ومردم را درخدمت ملتها و شرایع و اقامهٔ سنت درآورند از جهت حفظ دین ونیل به‌سعادت آخرت . (اخوان ج٤ ص٨٢)

رویت - رویت عبارت از معرفت است بعد ازفکروتدبر زیاد وبالجمله معرفتی که منشأ آن فکر و تأمل زیـاد است رویت گویند . (اسفار ج١ ص ٣٢٧)

رؤیت - دراصطلاح عرفارؤیت‌عبارت‌ازمشاهدهٔ به‌بصراست خواه دردنیاوخواه درآخرت‌باشد ومراد ازرؤیت دراصطلاح صوفیان رویت حق ولقاء اواست که « ومن کان یرجولقاء الله فان اجل‌الله لآت » .

رؤیت عیان دراین‌جهان متعذراست اما درآخرت مؤمنان‌را موعوداست بحکم «وجوه یومئذناضرة‌الی‌ربهاناظرة» وکافران را ممنوع بحکم « کلا انهم‌عن ربهم یومئذ لمحجوبون » مؤمنان حق را دردنیا با یدهٔ ایمان بینند ودر آخرت بنظر عیان « انکم سترون ربکم یوم القیمة‌کما ترون القمر لیلة البدر » .

(مصباح‌الهدایة ص ٣٧ ، ٣٩)

ریاضت - ریـاضـت عبارت از تهذیب اخلاق نفسیه است و درلغت بمعنی رام کردن ستوراست وبالجمله سالك باید درطلب مقصود از احتمال مشقات نفسانیه دریغ نیارد ونفس خودرا ازجهت حصول و حال مطلوب هرقدر تواند بزجر آورد وآنچ موافق باطبع است ترك کند ونفس‌را تمرین دهدبرتحمل کارهای مخالف آن ..

هجویری گوید: اما ریاضت ومجاهدت جمله خلاف کردن نفس است وتا کسی‌نفسش را ریاضت ومجاهدت ندهد ویرا سود ندارد و هرچه‌نفس‌را گوشمال زیادت گرددسراوباحق راست گردد .

(وازشرح منازل ص٣٦- شرح تعرف ص٩٤)

ز

زاجر - یعنی مانع وترسانـنده و در اصطلاح زاجر عبارت از واعظ الله است دردل مؤمن که انسان‌را ازکارهای بد بازدارد وداعی برعبادت باشد و بالجملـه نور مقذوف در دل مؤمن است که اورا بحقایق نزدیك و مقرب درگاه گرداند واورا دعوت بحق کند .

(کشاف ص ٦١٥)

زاهد - یعنی معرض و روگرداننده «زهـد عن الدنیا یعنی اعرض عن الدنیا» و بالجمله اعراض کننده ازدنیا وبهره‌های آنرا زاهد گویند .

زاهدی چیست ترك بد گفتن
عاشقی چیست ترك خود گفتن

زبور - کتاب مقدس آسمانی داوداست و در اصطلاح صوفیه کنایت از تجلیات افعال است چنانکـه تورات کنایت از تجلیات جملهٔ صفات واسماء ذاتیه وصفات‌است مطلقاً وقرآن عبارت ازذات مطلق است .

(از کشاف ص ٦١٥)

زراق - ریاکاررا گویند .

زکوة - تزکیه و پاکی است وبمعنی ذبح است و در اصطلاح صوفیان زکوة عبارت ازگذارد شکر نعمت بود وهرعضویرا زکوتی است و آن آنست که تمام اعضاء را مستغرق خدمت ومشغول عبادت داردوبه‌هیچ لهوولعب نگراید تاحق زکوة نعمت گذارده باشد .

از شبلی پرسیدند زکوة چه بایـد داد گفت چون بخل موجود باشد و مال حاصل شد ازهردویست درهم پنج درهم باید داد و از بیست دینارنیم دینار اما بمذهب من هیچ چیز ملك نباید کرد تا ازمشغلهٔ زکوة رسته‌باشی (ازکشف‌المحجوب ص ٤٠٥ - مصباح‌الهدایة ص ٣٣٩)

زلزله - این اصطلاح فلسفی است که درمبحث طبیعیات موردتفسیرقرار گرفته‌است فلاسفه ازقدیم‌الایام برای پیدا کردن علت وقوع و حدوث زلزلـه به بحث و تحقیق پرداخته‌اند وتقریباً دراغلب کتب فلسفی‌ازآن

بحث شده است .

زلزله یعنی زمین لرزه وسبب آن بخار محتبس در زمین است که چون مقدار زیادی بخاردرقشرزیرین زمین جمع گردد بطوریکه زمین گنجایش نگهداری ودفع آنرا ازمجاری طبیعی نداشته باشد انفجاری حاصل میشود و هر گاه آن بخار بنحوی غلیظ باشد که نفوذ آن درمجاری زمین ممکن نباشد ویا آن قسمت از زمین مسامات کافی جهت دفع آن بخار نداشته باشد زلزله شدیدی حاصل گردد « واما الزلزلة فانها حركة تعرض لجزء من اجزاء الارض بسبب ماتحته ولامحالة ان ذلك السبب يعرض له ان يتحرك ثم يحرك مافوقه » .

(شفا ج ۱ ص ۲۵۲)

وآن جسم تحت زمین یا جسم بخاری دخانی قوی الاندفاع است مانند باد ویا جسم آبی سیال است ویاجسم هوائی ویا ناری است ویا ارضی است .

شیخ بعد ازذکرفروض مختلف گوید: ازنظر ما آن جسم دخانی است .

(دستور ج۲ ص ۱۵۲ - شفا ج ۱ ص ۲۵۲)

زمان ـ یکی از مسائل مهم فلسفی که موردتوجه واختلاف فلاسفه است مسأله زمان است ازاین قرار :

بعضی ازفلاسفه گویند زمان امرموهوم است ، بعضی گویند موجودبوجود وهمی است بعضی گویند اصولا زمانی وجود ندارد بعضی گویند زمان عبارت ازفلك الافلاك است وبعضی گویند مطلق حرکت است بعضی گویند حرکت فلك الافلاك است محققان فلاسفه گویند زمان مقدار حرکت است و موجود غیر قارالوجوداست ومتقوم بحرکت وحرکت حامل آنست و بعضی گویند زمان عبارت از آنات متتالیه و یا متلاقیه است بعضی گویند زمان مقدار وجود است بعضی گویند ذات واجب الوجود است بعضی گویند نسبت متغیر بمتغیر زمان است .

ارسطووفارابی وابن‌سینا زمان را مقدار حرکت فلك‌اعظم‌میدانند «الذی ذهب ارسطو طالیس وارتضاه المفسرون کابی‌نصرفارابی و ابی‌علی‌سینا انه مقدارحرکة الفلك الاعظم» .

(رسائل فلسفیه زکریای رازی ص۲۷۶)

ابوبرکات بغدادی گوید: زمان مقدار وجود است .

(رسائل فلسفیه زکریای رازی ص ۲۷۶)

و آنان که گویند واجب الوجود است گویندجوهرازلی‌است که‌آن واجب‌لذاته‌است « و قالت طائفة عظيمة من قدماء الحكماء

الزمان جوهر ازلی واجب الوجود لذاته » .
(رسائل فلسفیه رازی ص ۲۷۷)

وکسانیکه گویند زمان عبارت از آنات متتالیه است بردودسته‌اند عده‌ئ از آنها گوید از حرکت «آن» زمان تولید میشود « کما ان النقطة تفعل بحرکتها الخط فکذلك الآن یفعل بحرکته الزمان » .
(رسائل فلسفیه رازی ص ۲۷۶)

باباافضل گوید: مدت تغییرات را زمان خوانند . (مصنفات)

ابن رشد گوید : هرحادثی را امتدادی است که‌بدان اندازه گرفته میشود وآن زمان است « کل حادث له امتداد یقدره هو الذی یسمی الزمان » .
(تهافت‌التهافت ص ۸۶ ورجوع‌شود به کشاف ص ۶۲۱ - زادالمسافرین ص ۱۰)

شیخ‌الرئیس درشفا گوید: زمان عبارت ازهیأت غیرقاره‌است « فبقی‌ان یکون مقداره هیئة غیرقارة وهی‌الحرکة من مکان الی‌مکان او من وضع الی وضع بینهما مسافة تجری علیها الحرکة الوضعیة و هذا هوالذی تسمیه الزمان » .
(شفا ج۱ ص ۷۲ ورجوع شود به ص ۶۶)

ابن رشد عقیدهٔ کسانیرا که زمان را امرغیرموجودمیدانند مردود دانسته و گوید: « ولکنا تقطع ان هؤلاء یدر کون‌الزمان وان لم‌یدرکوا شیئاً من الحرکات المحسوسة » .
(تهافت‌التهافت ص۲)

و گوید: اموری را که درمعروض کون وفساد نبوده وامور یکه متحرك نباشند زمان نباشد . (تهافت التهافت ص ۶۷)

علامهٔ حلی گوید : زمان مقدار مطلق حرکت است «اقول‌الزمان مقدارالحرکة » .
(شرح حکمة‌العین ص ۶۱)

حاجی سبزواری گوید : زمان مقدار حرکت قطعیه است « الزمان مقدار الحرکة القطعیة ولکن المشهور مقدارالتجدد الوضعی الفلکی و فی التحقیق مقدار التجدد الطبیعة الفلکیة بناء علی الحرکة الجوهریة » .
(شرح منظومه ص ۲۵۲)

صدرالدین‌شیرازی درمورد بیان ماهیت زمان بیان مفصلی در موارد مختلف وکتب و رسائل خود دارد که ماحصل آن این است : نقطه مبدأ و فاعل مسافت است و حرکت توسطیه مبدأ وفاعل‌حرکت قطعیه‌است و«آن» سیال مبدأ وفاعل زمان است .

از حرکت توسطیه که کون تدریجی بین مبدأ ومنتهی است حرکت قطعیه وهیآت

ومقادیر آن پدید می آید که جمله مقادیر آن زمان است و زمان منطبق برحرکت بمعنی قطع است و حرکت بمعنای قطع منطبق برحرکت توسطیه است و حرکت توسطیه منطبق برمسافات است.

وی درجای دیگر گوید: خروج تجددی ازقوت به فعل نفس حرکت است ووجود آن درذهن است بحسب خارج و «ما به‌الخروج» از قوت بفعل عبارت از طبیعت است وآنچه قابل خروج است ماده است و آنچه خارج شونده است جوهر دیگری است یعنی مخرج از قوت بفعل امور دیگر میباشند که همواره ازقوت بفعل آیند ودگرگون شوند واما مقدار خروج زمان است زیرا حقیقت زمان مقدار تجدد وانقضاء است.

توضیح آنکه ما مشاهده میکنیم که حرکات در مسافات برحسب سرعت و بعد متفاوتند باآنکه درشروع وقطع متفق‌اند یعنی دوموجود ازمبدأ معینی شروع بحرکت کرده وبایکدیگر شروع وقطع میکنند یکی مسافت زیادتر ودیگری مسافت کمتری قطع میکند وگاه درمبدأ ومقطع باهم متحد میشوند یعنی هردومتحرك باندازه هم قطع مسافت میکنند این اتفاق واختلاف درقطع مسافت برای ما آشکار میکند که در عالم وجود کون مقداری خاص است که در شأن او است امکان وقوع حرکات مختلفه یکدفعه ومتفقه دفعهٔ دیگر و آن غیرازمقداراجسام ونهایات آنها است زیرا اجسام، موجود قارالوجودند، وآن مقادیر موجود غیرقارالوجودند (پس آن امرغیرقار الوجود که‌ازاختلاف واتفاق درقطع) مسافات را بدست آوردیم باید مقدارامرغیرقارالوجود باشد که‌آن حرکت‌است وآن امرزمان‌است. مسافت بماهی مسافت وحرکت و زمان همه موجودند بوجود واحد و عقل درمقام تحلیل آنهارا ازیکدیگر جدا میکند وعروض بعضی از آنها بربعضی دیگر عروض خارجی نیست مسافت فردی ازمقوله کیف یاکم یاغیره است وحرکت عبارت ازتجدد آن مسافت وخروج آن ازقوت بفعل است بنحو خروج اتصالی و نحوهٔ اتصال آن بعینه مانند اتصال مسافت است وزمان مقدار آن اتصال وتعین آنست.

رجوع شود به (اسفار ج۱ ص ۱۱، ۲۴، ۷۲، ۱۱۳، ۱۴۱، ۲۱۶، ۲۳۵- شفا ج۲ص۴۳۷- ج ۱ ص ۶۸ - ۶۹، ۷۲، ۷۸، ۷۴، ۱۱۰، ۱۰۵ - اسفار ج۴ ص ۱۲۷ - تفسیر ص۱۵۶۱- شرح منظومه ص ۱۵۲ - قبسات ص ۷۶، ۷۴، ۷)

زمان مطلق ـ مراداززمان‌مطلق دهر است در مقابل زمان مقید و مضاف که مقدار فلك است و یا مقدار حرکت فلك اعظم و یا مقدار مطلق حرکت است .

(ازرسائل فلسفیه زکریای رازی ص۲۴۱)

زندیق ـ زندیق یعنی ملحد و دهری و بعضی گویند کلمهٔ فارسی است که معرب شده و اصل آن زنده بوده است و زنده کسی است که قائل بدوام دهر است و بعضی گویند منسوب بزند کتاب مزدك است که تأویل کتاب مجوسی است که زردشت آورده است و زنادقه عبارت ازمانویه‌اند .

و بالاخره گفته شده است که زندین است یعنی کسانیکه بدین زند گرویده‌اند .

در کشاف است که زندیق کسی‌است که ثنوی مذهب باشد وقائل بنوروظلمت ویزدان واهرمن‌است وخالق‌خیررا یزدان داند وشررا اهرمن و بعضی گویند کسی که منکر قیامت وخدا باشد .

(دستور ج۲ ص ۱۵۷ - کشاف ص ۶۱۷)

زواهرعلوم ـ زواهر علوم عبارت از علوم طریقت است که اشرف و انور علوم و زواهر وصلت‌است زیرا که وصلت بحق‌موصوف بعلم‌طریقت‌است . (کشف‌المحجوب ص۵۰۰)

زوجیت ـ یکی از کیفیات مختصهٔ بکمیات است . (اسفار ج۲ ص ۵٤)

زهاد ـ زهاد طائفهٔ باشد که بنورایمان و ایقان جمال آخرت مشاهده کنند و دنیا را درصورت قبح معاینه بینند وتوجه بمتاع فانی دنیوی نکنند وفرق‌آنها باصوفیان آنست که زاهد بحظ نفس خود ازحق محجوب بود چه بهشت مقام حظّ نفس است و صوفی بمشاهدهٔ جمال ازلی از هردو کون محجوب گردد واز دنیا وآخرت صرف رغبت کرده باشند وزاهد حظّ نفس را خواهد وصوفیه خدارا .

فروغی گوید :

شیخ اگر شد بره زهد چنین پندارد
که کسی باخبرازحیله وتزویرش‌نیست

زهد ـ زهد در لغت اعراض از اشیاء است ازجهت کوچك دانستن آنها .

ودرمزهودفیه اختلاف‌است بعضی گویند دینار و درهم است که زهد ترك دینار و درهم است بعضی گویند مطعم‌ومشرب است که زهد ترك مطعم ومشرب است .

و بعضی گویند که « الزهد ترك نعمة الدنیا والآخرة » یعنی بی‌رغبت بودن بدنیا و آخرت و گفته شده‌است که زهد این است که توجه بمألوفات دنیا نداشته باشی .

و درخبر است کسی که ازدنیا اعراض کند قلب اومحل ورود انوار و تجلیات الهی گردد .

جنید گوید : زهد آنست که دست از ملك خالی دارد ودل ازتبع .

(مصباح الهدایة ص ۱۱٦)

حضرت امیر علیه‌السلام فرمودند : زاهد کسی است که باك نداشته باشد که دنیارا که خورد ازمؤمن وکافر .

ابن مسردق گوید : زاهد کسی است که هیچ امری براو تسلط نداشته باشد مگر خدای متعال .

کاشانی گوید : زهد عبارت است از اعراض ازچیزی که خارج از ذات او است از اعراض واغراض ظاهره اولا وازاغراض باطنه ثانیاً و ازهرچه غیر حق است ثالثاً و متضمن رجا ورغبت است .

در حاشیه شرح رساله قشیریه است که « الجوع طعام الزاهدین » .

(اربعین غزالی ص ۲۰۹ ـ حاشیه برشرح قشیریه ص ۱۷٦)

غزالی گوید : زهد انزواء از دنیا از روی میل ورغبت است باقدرت بر آن .

اخوان الصفا گویند : زهد ترك توجه بدنیا و علائق مادی و اعراض از تمام اموری است که انسانرا ازتوجه بمبدأ المبادی بازدارد.

(دستور ج۲ ص ۱۵۸ ـ اخوان ج٤ ص ۱٤۰ ورجوع به فرهنگ مصطلحات عرفا تألیف نگارنده شود) .

زیتونه ـ زیتونه دانه‌ایست که ازآن روغن گیرند ومشهور است و شجره زیتونه در قرآن آمده است وبدان نیز قسم یاد شده‌است « والتین والزیتون » .

و در اصطلاح صوفیان نفسی است که مستعد اشتعال بودبنورقدسی بقوت فکروزیت نور استعداد اصل نفس است .

(ازشرح تعرف ص ۱۱۱ـ۱۱۲ ـ شرح منازل ص ۲٤ ، ۲٦)

س

سائل - سائل یعنی سؤال کننده و بر کسی که گدائی میکند سائل گویند و در اصطلاح کسی که طلب هدایت کند و آنچه را میخواهد ازخدا بخواهد سائل گویند .

سابقه - این اصطلاح عرفانی است وسابقه عبارت ازعنایت ازلیه است که درقرآن بدان اشاره شده است « وبشر الذین آمنوا ان لهم قدم صدق عند ربهم » .

(ازاصطلاحات صوفیه)

سابقین السابقین - این اصطلاح عرفانی است وعبارت ازقلوب طاهره است که بواسطهٔ ریاضت وتقوی وعلم وحکمت مستنیر ومستضیٔ گشته‌اند .

ساتر - این اصطلاح عرفانی است وساتر عبارت از صور اکوانیه ومظاهر اسمائیه الهیه است . (کشاف ص ۶۷۷)

هرحبابی که هست اوازماست
هرچه بینیم مظهراسماء است

ساحل صحو - از استغراق و بیخودی و محو گشتن را صحو بعد از محو و ساحل صحو گویند .

(اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ۳۶)

ساری - ساری از سریان است رجوع شود به طبیعت ساریه وحلول سریانی .

(دستور ج۲ ص ۱۵۸)

سادة العلویة - مرادموجودات عالیه وارواح عالیه‌اند « وقدیصعدون(نفوس انسانی) الی السماء مع ابدان فیلتصقون ببعض السادة العلویة » . (مجموعه دوم مصنفات ص۲۵۴)

ساعت - این کلمه ازاصطلاحات فلسفهٔ اسلامی است ومأخذ آن قرآن است چنانکه درقرآن ازروز قیامت تعبیر بساعت شده‌است « یسئلونك عن الساعة ایان مریسها » وقیامت را ازآن جهت ساعت گفته‌اند که « یسعی الیها النفوس » نه بقطع مسافت مکانی بلکه بقطع انفاس زمانی وبحرکت جوهریه ذاتی وتوجه غریزی الی‌الله وملکوت او ودرضرورت مرگ پس کسیکه بمیرد « وصلت الیه ساعته وقامت

قیامته » آن ساعت قیامت صغری است بقیاس به‌قیامت کبری که ساعات انفاس راست مانند قیاس ایام ساعات . (اسفار ج۱ ص۱۷۲)

سافل ـ موجودات سافله طبیعیات‌اند و انوار سافله انوار متکافئه‌اند وسافلین بطور مطلق در کلمات شیخ اشراق انوار سافلین‌اند درمقابل انوار عالیه وقواهر اعلون رجوع بانوار سافله شود .

(مجموعه دوم مصنفات ص ۱۳۱ ، ۱۴۶)

سالبه ـ قضیهٔ سالبه درمقابل قضیهٔ موجبه‌است رجوع به‌قضیهٔ سالبه وموجبه شود.

سالك ـ سالك عبارت ازسائر الی الله است که متوسط بین مبدأ و منتهی است مادام که درسیر است .

دردستورالعلماءاست که «السالك هوالذی مشیء علی‌المقامات بحاله لابعلمه وتصوره» .

لاهیجی گوید : سالك مسافر الی الله رفتن ازتقید باطلاق واز کثرت بوحدتست که سیر کشفی هم مینامند و کسی‌را میگویند که بطریق سلوك بمرتبت ومقامی رسد که ازاصل وحقیقت خود آگاه شود وبداند که او همین صورت ونقش نیست واصل وحقیقت اومرتبت جامعهٔ الوهیت‌است که درمراتب تنزل متلبس بدین لباس گشته و ظاهر بدین صورت شده واولیت عین آخر گشته و بمقام فناء فی الله و مرتبت ولایت وصول یابد وقطرهٔ دربحراعظم توحید متلاشی گردد و قوسین صعود و نزول سربهم آورده نقطهٔ نهایت ببدایت متصل گردد وازمراتبی که دروسط طی میکند رد برای او مکاشفات وحالاتی حاصل میشود و درهرمقام اورا عجایب و غرایب بسیار نمودار میگردد وبالجمله درتاب انوارتجلی ذاتی احدی فانی ومضمحل گردد وبعدم اصلی‌خودپیوندد وفناء فی‌الله که کل اولیاء را حاصل است عبارت از این است .

(شرح گلشن ص ۱۲ ، ۲۴۰ ، ۲۸۶)

هیچکس واقف نگردد زان فنا
نیست ره در بارگاه کبریا
سالکان دانند در میدان درد
تا فنای عشق باایشان چه کرد

وبعد ازفناء از هستی موهوم خود باقی بالله گردد ودراین بقا کمالات حقیقی حقیقت انسانی تمام ظهور یافته مظهر جمیع اسماء و صفات الهی گردد .

(ازشرح گلشن ص ۱۲ـ مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۲۵۷)

سباعة ـ مراد علوم سبعه است که علم طب ، صنعت، علم خواص طلسمات ، استخدام

کواکب علویه وعلوم طبیعیه و علم میزان و علوم الهی است . (رسائل جابر ص۴۷)

سبب - سبب و علت در فلسفه اغلب مترادف آمده‌اند چنانکه گویند وجود سبب موجب وجود مسبب است و عدم آن کاشف از عدم مسبب است وهمین تفسیررا درباره علت میکنند وعبارت‌ازامری‌است که وسیله رسیدن ونیل بمقصود باشد .

(دستور ج۲ ص۱۶۱- کشاف ص ۶۲۷- رسائل جابر ص ۸ ، ۱۰)

سبب اول - مراد از سبب اول بطور مطلق ذات خدا است که علة العلل است .

(دستور ج۲ ص ۱۶۲-آراء اهل مدینهٔ فاضله ص ۲۳ - شفا ج۲ ص ۲۸۲)

سبب غائی - مراد علت غائی است رجوع بعلت شود . (اسفار ج۳ ص ۸۱)

سبع المثانی - سوره فاتحة الکتاب را از آن جهت که دو مرتبه نازل شده است و مشتمل برهفت آیه‌است‌سبع المثانی گویندوذات حق را باعتبار تنزل و ظهور در دومرتبت علم وعین هفت اعتبار کلی لازمست که صفات سبعهٔ ذاتیه‌اند که حیات، علم، قدرت ، ارادت، سمع ، بصر، کلامست وسبع المثانی است .

(شرح گلشن ص ۵۹۱)

خدا فرماید : « ولقد آتیناك سبعاً من المثانی والقرآن العظیم » .

ستر - ستر یعنی پوشش و در اصطلاح آنچه محجوب گرداند انسان را از حق که عبارت ازعادات ورسوم وتعلقات خاطر باشد .

(اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ۳۶)

هرچه آن محجوب گرداند تورا
ستر خوانندش ولی یاران ما
بگذر از عادات و خود بینی تمام
گر خدا را میپرستی کو خدا

و بالجمله ستر از قبل بنده عبارت از حائل شدن بشریت است بین سروشهود غیب وموقعی که نورغیبی‌ظاهرشود حجاب بشریت برطرف گردد وازقبل حق ستراواست از بنده بواسطهٔ حال خود انسان و تجلی از قبل عبد زوال حجاب‌بشریت‌است واصقال مرآت قلب است وسترحق ازخواص بندگان‌جهت‌ترحمی است که درحق آنها روا دارد که اگر مستور نباشند هرآینه متلاشی شوند درمقام سلطان او .

سبب لمی - رجوع‌شود به برهان لم .

(اسفار ج۲ ص۲۰۸)

سبق - سبق بمعنای تقدم و جلو است اقسام سبق بنابرمشهور پنج‌است ودوقسم‌دیگر

که سبق بتجوهر وبالوجود باشد صدرا بدان افزوده‌اند وبعضی دیگر سبق سرمدی ودهری را نیز افزوده‌اند رجوع به تقدم شود .

(شرح منظومه ص۸۱-۸۳- اسفار ج۱ ص۱۰۰)

« السبق منه زمانیاً کشف و هو السبق الانفکاکی فی الوجود . . . السبق بالرتبه ای بالترتیب . . السبق بالشرف . . . السبق بالطبع . . . السبق بالعلیة . . . السبق بالماهیة والتجوهر . . . السبق بالدهر . . . » .

(شرح منظومه ص ۸۳)

سبیل صدیقین - مراد ازسبیل صدیقین همان برهان صدیقین است که از وجود اثبات وجود خدا کنند وازصفات بذات واز افعال به صفات میرسند .

صدرا گوید: این طریقه وقاعده باطریقهٔ اشراقیان که مبنی برقاعدهٔ نور است بریك مأخذ است .

افلاطون نیزازنظام وجود اثبات وجود ذات مطلق کرده است .

(اسفار ج۳ ص ۳) و رجوع شود به برهان صدیقین .

سجل کون - کلمهٔ سجل درلغت بمعنای توقیع است وجملهٔ سجل کون دراصطلاح فلاسفه بمعنای صور جزئیه عینیه است که منطبع در مواد کونیه است و بالجمله عالم حوادث وزمانیات است « ای الصور الجزئیة العینیة المنطبعة فی المواد الکونیة » .

(شرح منظومه ص ۱۴۸ ، ۱۷۲ - اسفار ج ۱ ص ۲۴۱ - دستور ج۲ ص ۱۶۳)

سحاب - این اصطلاح درفلسفهٔ طبیعی مورد بحث قرار گرفته است و ازنظر قدماء سحاب عبارت از جوهر بخاری متکاثف طافی درهوا است و این جوهر بخاری از وجهی متوسط میان آب وهوا است .

(شفا ج۱ ص ۲۵۹)

سحر - این اصطلاح کلامی وهم ازعلوم غریبه است وبکسرسین اظهارامورخارق عادت ازطرف نفوس شریره بمباشرت اعمال‌مخصوصی است که ازتعلم وتلمذ بدست آید .

دررسائل اخوان الصفا است که سحر درلغت عبارت از بیان و کشف از حقیقت شیء واظهار آنست باسرعت عمل و از جمله خبردادن ازآینده است و استدلال بعلم نجوم وموجبات احکام‌فلك‌است‌وهمینطوراست کهانت و زجر و فال و غیره و ازجمله خرق عادات است وازجمله تصرف درخیالات وحکایات و تمثیلات است .

فرق میان معجزه‌وسحرو کرامت آنکه

سحر ازنفوس شریره ظاهر میشود و کرامت ازنفوس کریمه دیگر آنکه سحر و فن آنرا باید آموخت و کرامت ازمواهب است نه مکاسب وفرقهای دیگر .

(دستور ج۲ ص ٦٥ - اخوان ج٤ ص ۳۲۱ ، ۳٤۷)

سحق - این اصطلاح عرفانی است و بی‌خودی بنده است درمقابل قهاریت حق .

سخا - این اصطلاح اخلاقی واجتماعی است و آن بود که انفاق اموال ودیگر مقتنیات براوسهل بود تا چنانکه باید وچندانکه شاید بمصب استحقاق رساند وسخا نوعی‌است درتحت اوانواع بسیار است .

(اخلاق ناصری ص ۷۸)

سد اخصر - رجوع شود به برهان سد اخصر .

سرادقات اعلی }
سرادقات جلال } سرادق بمعنی خیمه وبارگاه و
سرادقات قدرت }
سرادقات نوریه } پوششی است که

بالای صحن خانه کشیده میشود وبمعنای غبار ودخان مرتفع‌است که محیط به چیزی باشد وجمع آن سرادقات است و بالجمله بارگاه احدیت را سرادقات اعلی و سرادقات نوریه وسرادقات قدرت گویند که انوار الهی وصقع ربوبی است وسرادقات جلال هم میگویند و حجب کبریائی وواسطه درفیض حق‌اند .

(اسفار ج۳ ص ۱٦٥ - ش ص۲٤۷ - مجموعه دوم مصنفات ص ۲٥۱)

سر - این اصطلاح عرفانی است و لطیفه‌ایست مودع درقلب که محل شهود است چنانکه روح محل محبت وقلب محل معرفت است . (دستور ج۲ ص ۱٦۷)

وسر الطف ازروح است وروح اشرف از قلب و گاه اطلاق میشود بر آنچه مابین بنده وحق است و گفته‌اند « صدورالاحرار قبورالاسرار » در طرائق است که سر در لغت بمعنی کتمان است وجمع آن اسرار است وسریره هم بمعنی کتمان است وجمع آن سرائر است .

(کشاف ص ۹۲ - طرائق ص ۲۱۰)

لاهیجی گوید: از آن جهت سر گویند که غیراز اصحاب وارباب قلوب ادراك آن نمیتواند کرد و گاهی مرادف باقلب بکار برده‌اند .

(شرح گلشن ص ۳٥ - دستور ص ۱٦۷)

قیصری گوید : روح انسانرا باعتبار آنکه ارباب قلوب وراسخین درعلم‌انوار آنرا درك میکنند سر گویند که دیگران درنیابند . در کتاب اللمع است که سر چیزیست

که حق آنرا پنهان کرده است و مردمان را بدان دسترسی نیست .

در کشاف است که سر اطلاق بردو امر میشود یکی ضد علانیت ودیگری قلب .
(کشاف ص ۶۵۳)

سر تجلیات - شهود هر چیزیرا در هرچیزی سرّ تجلیات نامند .

لاهیجی گوید : و اشتمال هرتجلی مرجمیع تجلیات را دراصطلاح سر التجلیات میگویند . (ازشرح گلشن ص ۵۹۲)

در کشاف است که سر التجلیات عبارت از شهود هرچیزی درهرچیزی است و آن بانکشاف تجلی اول است برای دل که درنتیجه مشاهده کند احدیت جمعیه را درمیان تمام اسماء از جهت اتصاف هراسمی بجمیع اسماء ازجهت اتحاد آنها بالذات بااحدیت و امتیاز آنها بتعیّناتیکه ظاهرمیشود دراکوان .

سر الحال - آنچه شناخته شود از مراد خدای متعال درآنحال سرّ الحال گویند .
(کشاف ص ۶۵۵)

سر الحقیقة - افشا ناکردن ازحقیقت حق درهرشیء وآنچه فانی نمیشود ازحقیقت درهرچیزی . (کشاف ص ۶۵۵)

سرالسر - این اصطلاح عرفانی است و چیزی است که مخصوص بخداوند است مثل علم به‌تفصیل حقایق دراجمال احدیت وجمع واشتمال آن حقایق برشکلی که هست «وعنده مفاتح الغیب لایعلمها الا هو » .

سر العلم - حقیقتی که جان عالم است زیرا علم عین حق است در حقیقت اگر غیر اواست باعتباراست . (کشاف ص۶۵۴)

سر القدر - آنچه حق داند ازهرعینی درازل واحوال آن عین و هر آینه چنانکه اقتضای آن عین بود ظاهرشود بروی درزمان وجودآن عین درخارج وحکم تابع علم بود.
(کشاف ص ۶۵۵)

سرعت فهم - این اصطلاح اخلاقی و فلسفی است وآن بود که نفس را حرکت از ملزومات بلوازم ملکه شده باشد تا درآن بفضل مکثی محتاج نشود و وسط بود میان سرعت‌تخیل که برسبیل‌اختطاف افتد بی‌احکام فهم وابطائی که ازتأخیرتفهم ملکه شود .
(اخلاق ناصری ص ۵۹ ، ۸۵)

سرعت وجد - سرعت وجد بدین‌معنی است که سرواجد ازمعنائی که اورا بوجد آورده است هیچگاه فارغ نباشد یعنی همواره درسراوچیزی باشد که وجد ازاو خیزد زیرا سماع دربنده کار کند ودرسراووجدی پدید آید

وبرظاهر او تواجد افتد ومقدار تواجد ظاهر بمقداروجد باشد ومقداروجد بمقدارمشاهدت و اگر اورا مشاهدهٔ باطن نباشد چون سماع پدید آید تحرك طبیعی افتد و بالجملـه اول مشاهدهٔ باطن باید تا وجد حاصل شود وچون وجد در باطن پدید آید برظاهر تواجد پدید آید وازاو احوال مختلف ظاهر گردد ویکی را تواجد گریه باشد ویکی را بانگ و نعره ویکی را صعق افتد ویکی را غش رسد ویکی را جنون افتد ویکی را موت باشد.

(شرح تعرف ج۳ ص ۱۳)

سرمد - سرمد بمعنیدائم «لیل سرمد» یعنیشب دراز «سرمدی» یعنی دائمی وآنچه‌را اول وآخر نباشد وگفته‌انـد که نسبت ثابت بثابت سرمداست ونسبت‌ثابت بمتغیردهراست ونسبت متغیر بمتغیرزمان است که مرادازاول نسبت ذات باری است بصفات و اسماء و علوم اوومرادازدوم نسبت معلوماتش‌است که‌همواره متجدد ومتغیراند که عبارت ازموجودات عالم میباشند بمعیت وجودیـه ومراد ازسوم نسبت معلومات متجددهٔ او بعضی به بعضی دیگرند بامعیت زمانی.

(رسائل صدرا ص ۲۳۹- اسفار ج۲ ص ۲۴۱- قبسات ص ۵ - شرح منظومه ص ۱۴۸ - شفا ج۱ ص ۸۱ - دستور ج۲ ص ۱۶۷ - مجموعه دوم مصنفات ص ۲۴۷ - ورجوع به دهرشود)

سرمدی - رجوع بسرمد شود.

سریان وجود - یکی‌ازمسائل فلسفی که مورد توجـه فلاسفهٔ اسلام و مخصوصاً صدرالدین شیرازی واقع شده است مسألـه سریان وجود و چگونگی آن در موجودات متعینه وحقایق خاصه است.

این اصطلاح عرفانی است و از فروع وحدت وجود است و از احکام اصالت وجود است این مسأله بدین طریق مطرح شده است که چگونه ممکن است حقیقت ثابتهٔ بسیطه که ذات واجب الوجود است در موجودات حسیه فاسده سریان پیدا کنـد و درعین حال نقص در شرافت حقیقت وجود حاصل نشود وثبات وتقدس آن بحال‌خودباقی‌باشد چنانکه شبستری گویـد: وجود اندر کمال خویش ساری است. تعینها امور اعتباری است.

برای حل این مسأله صدرا گویـد: موجودات و اشیاء عالـم را سه مرتبت است مرتبت اول وجود صرف است که وجود آن متعلق بغیر نیست و وجودی است که متقیّد بقیدی نیست وآن مرتبت همان‌است که عرفا هویت غیبیه وغیب مطلق وذات‌احدیت‌خوانند

مرتبت دوم مرتبت وجود متعلق بغیر است و وجودمقید بوصف زائداست که منعوت باحکام محدوده است مانند عقول و نفوس و افلاک و عناصر ومرکبات . مرتبت سوم وجود منبسط مطلق است که عموم آن برطریق کلیت نمیباشد وبلکه برنحوهٔ دیگر است وحقیقتی است منبسط برهیاکل ممکنات والواح ماهیات که دروصف خاص وحد معینی منضبط ومحدود نیست وچنین وجودی بواسطهٔ تعددموجودات متعددمیشود باقدیم قدیم است وباحادث حادث وبامعقول معقول وبامحسوس محسوس ونسبت این وجود بموجودات عالیه نسبت هیولی است باجسام شخصیه از وجهی و مانند نسبت کلی طبیعی است باشخاص وانواع مندرجهٔ درتحت آن پس اولین چیزیکه ناشی شده است ازوجود واجبی وجود منبسط است کـه مرتبت عما و مرتبت جمع وحقیقة الحقایق وحضرت احدیت جمع وحضرت واحدیت است که صادر اول و امام الائمه گویند .

(اسفار ج۱ ص ۱۹۲-۱۹۳ - رسائل ص ۱۳۴-۱۳۵)

سرور - این اصطلاح عرفانی است و عبارت از سماع است چنانکه درتاج الاسامی مسطور است که « السماع سرور » وآن آوازی است خوش وموزون ومحرک دلها .

خواجه عبدالله گویـد : « السرور اسم لاستبشارجامع هواصفی من الفرح لان الافراح ربما شابتها الاحزان » .

(شرح منازل ص ۱۷٦)

سطح - امری که طولاً وعرضاً قابل انقسام باشد سطح میگوینـد و سطح محدب یعنی سطح روئین جسم وسطح مقعر یعنی سطح زیرین جسم .

(شفا ج۱ ص ٦۳ - دستور ج۲ ص ۱٦۸)

سعادت - سعادت عبارت ازنیل بمطلوب است سعد نقیض نحس است و سعادت ضدّ شقاوت است .

یکی ازمسائل موردبحث اهل نظر بحث درسعادت وشقاوت است وآنکه سعادت وشقاوت چیست وآیا ازامورحقیقی میباشند یااعتباری اضافی نسبی وآیا ازامورذاتی میباشند یاعرضی ومعنی «السعید سعید فی بطن امه والشقی شقی فی بطن امه » چیست واگر سعادت وشقاوت ذاتی باشند پس انزال کتب وارسال رسل بیهوده است واگرعرضی باشندواکتسابی پس معنای قضا وقدر چیست وسعادت وشقاوت درآخرت چیست وسعید وشقی چه کسانی هستند قسمتی ازاین مسأله درتحت عنوان کلمهٔ اختیاروجبر

مورد بحث قرار گرفتـه است و ما نیز بیان کردیم .

صدر الدین شیرازی در مقام بیـان چگونگی سعادت و شقاوت حسی که واصل بافراد مردم‌است واخبارو روایات ناطق بآنست گویـد : کلیهٔ نفوس بعد ازمفارقت از بدن باقی‌میمانندو نفوسیکه‌جاهل به‌جهل بسیطاند بعد ازتلاشی بدن ازجهت علاقهٔ که بمادیات ولذائذ مادی دارند علاقهٔخودرا ازملذات‌قطع نکرده وازاین جهت سعادت حسی نصیب آنها میشود و نفوسیکه گناهکارند اموری را ادراك میکنند که دردنیا بدانها علاقه داشته‌اند و اکنون مولمانـد وشقاوت آنها همین است و بالجمله نفوس‌کامله بعد از تلاشی بدن از مقتضیات حواس رو گردانند وبه عقل فعال و سایر روحانیات محضه متصل شوند و از منبع کل کسب فیض کنند وسعادت آنها همین‌است زیرا نائل به مطلوب حقیقی خود شده‌اند که همان کمال باشد ونفوس متوسطه کـه کلاً نتوانند خودرا از علائق مادی رهائی بخشند و از وصول کامل بـه عقلیات صرفه محروم گردیده‌اند سعادت آنها نیز عبارت از اموری است که‌بدان متوجه‌بوده‌اند که‌مناسب‌باملکات نفسانی آنها است و نفوس خسیسه و ردیه که متوغل درشهوات و مادیات بوده بطور کلی از درك حقایق محروم‌مند و شقی‌اند رجوع شود به حشر . (مبدأ ومعاد ص ۲۶۲،۲۶۹-۲۷۰)

اخوان‌الصفا گویند : سعادت بردونوع است سعادت دنیوی و سعادت اخروی سعادت دنیوی عبارت ازاین‌است که هرموجودی باقی بماند برطولانی‌ترین زمان ممکن بربهترین حالات ممکن و تمامترین نتائج و سعادت اخروی آنکه‌هر نفسی‌باقی‌بماند تاابدالآ بدین بربهترین حالات خود .

(اخوان ج ۱ ص ۲۴۶)

خواجه‌طوسی گوید: عدهٔ حکماء سعادت را راجع بانفس‌نهاده‌اند وبدن را درآن خطی و نصیبی نشمرده‌اند .

(اخلاق ناصری ص ۴۹)

ابن‌رشد گوید: « السعادة للناس بماهم ناس‌انما هواتصالهم بالعقل الذی‌تبین‌فی کتاب النفس انه مبدأ محرك وفاعل لنا » .

(تفسیر ص ۲۳۵)

« السعادة القصوی وهوالنظر الی العقل المفارق » . (تفسیر ص ۱۲۳۰)

سعة القلب ـ سعةالقلب عبارت‌ازتحقق انسان کامل است بحقیقت برزخیهٔ جامعه ومرامکان ووجوب‌را زیرا قلب انسان کامل

عبارت ازهمین برزخ است .
(کشاف ص ٦٥٦ ـ اصطلاحات صوفیه شاه نعمت‌الله ص۳۷)

سفر ـ سفر دراصطلاح عرفا توجه دل است بسوی حق واسفارچهار است :

۱ ـ سیرالی‌الله ازمنازل نفس تا وصول بافق مبین که نهایت مقام قلب است و مبدأ تجلیات اسمائی است .

۲ ـ سیر فی‌الله بواسطهٔ اتصاف بصفات اووتحقق باسماء اوتاافق اعلی که نهایت مقام روح ونهایت مقام حضرت واحدیت است .

۳ ـ ترقی بعین‌جمع وحضرت احدیت است که مقام قاب و قوسین است تا موقعیکه دوئیت باقی است و موقعیکه دوئیت برطرف شد مقام اوادنی است .

٤ـ سیر بالله عن‌الله که‌برای تکمیل‌است که مقام بقاء بعد از فنا وفرق بعـد از جمع است .

(ازدستور ج ۲ ص ۱۷۱ ـ کشاف ص ٦٥٦)
بعضی‌اسفارار بعه‌راچنین بیان کرده‌اند:

۱ ـ سفر اول عبارت ازرفع حجابهای کثرت ازوحدت‌است و آن‌سیر بسوی‌خداست.

دوم ـ رفع حجاب وحدت‌است ازوجود کثرت وآن سیردرخداست .

سوم عبارت از میان رفتن تقید بقید ظاهر وباطن است . (شرح قیصری ص ۳۷)

سفسطه ـ قیاس‌سفسطی‌بقیاسی‌میگویند که مر کب ازمقدمات وهمی باشد وآن یکی از صناعات خمس است رجوع شود به مغالطه وصناعات خمس . (دستور ج۲ ص ۱٦۹)
در کشاف است که سفسطه عبارت از قیاسی‌است که‌مر کب باشد ازوهمیات وبعضی گفته‌اند : قیاسی است که مر کب ازمشبهات باشد . (کشاف ص ٦٦٥)

سفه ـ این اصطلاح اخلاقی است وآن درطرف‌افراط حکمت‌است. وآن استعمال‌قوت فکری‌بوددر آنچه واجب نبود یازیاده‌برمقدار واجب بود . (اخلاق‌ناصری ص ۳۸)

سقوط ـ این‌اصطلاح اخلاقی‌وعرفانی است و مراد ساقط شدن عبد است از مراحل کمال خود بواسطهٔ اشتباهی که در اعمال و افعال خود کند . (اخلاق‌ناصری ص ۱۰۷)

سقوط الاعتبارات ـ ترک تمام قیود ظاهری وباطنی وتوجه بحق است .

سکر ـ این اصطلاح عرفانی است و سکر یعنی‌مستی وعبارت ازغیبت است بواسطهٔ واردی قوی و سکر را زیادتی است برغیبت بوجهی زیرا صاحب سکر هر گاه مستوفی

درسکرنباشد مبسوط است و گاهی اخطاراشیاء ازقلب او ساقط میشود درحال سکرش و این حال متساکر است .

درشرح منازل است که سکر اشارت است بـه سقوط تمالك درطرب وازمقامات محبّین است .

دردستور است که سکر کیفیت نفسانیه است که موجب انبساط روح است وعبارت از غفلت است که عارض میشود بواسطهٔ غلبهٔ سرور وبالجملـه هنگامیکه عشق و محبت بآخرین درجه برسد و برقوای حیوانی وانسانی چیره گردد حالت بهت و سکر وحیرت پدید آید و سالك را مبهوت و متحیر و سر گردان میکند .

لاهیجی گوید : سکرحیرت ودهش و واله وهیمان است که‌ازمشاهدهٔ جمال محبوب دست میدهد و گفته شده است که مرحلهٔ بیخودیرا مرحلهٔ سکر گویند که درآن مرحله سالك را نه دین است ونه عقل ونه تقوی ونه ادراك ودرمقام فناونیستی محو گشته وازشراب طهورسست وحیران وسربخاك مذلت ونیستی نهاده .

(رساله قشیریه ص۳۸ - شرح منازل ص۲۰۱- دستور ج۲ ص ۱۷۷)

درشرح کلمات باباطاهر است که سکر حقیقی آنست که سالك در فنا مقام گیرد « والسکر غفلة اهل الوصول » .

سکون - سکون دراصطلاح فلسفه‌یعنی عدم الحرکـة ومقابل حرکت است از باب تقابل عدم وملکه وساکن مقابل متحرك‌است و بنابراین مجردات نه متحرك‌اند نه ساکن زیرا شأن آنها متحرك بودن نیست که سکون درباره آنها صادق باشد .

متکلمان گوینـد : سکون عبارت از استقرار درزمان است که حرکت درآن واقع میشود وبنابراین‌تعریف،سکون ضدّ حرکت است .

شیخ‌الرئیس گوید: «اما السکون فعدم فعل‌لافعل » که همان عدم‌الحرکة باشد .

(شفا ج۱ ص ۴۸ ، ۱۰۹)

بعضی درتعریف سکون گفته‌اند که عبارت ازدو کون است در دوزمان دریك مکان و کون درآن دوم درمکان‌اول وحرکت مقابل آن یعنی کون دوم درآن دوم درمکان دوم را حرکت میگویند .

(دستور ج۲ ص ۱۷۲ ورجوع‌شود به شفا ج۱ ص ۴۸ - اخوان ج۳ ص ۱۴۵)

این اصطلاح معنی‌اخلاقی‌نیزدارد وآن

بود که نفس درخصومات یا محاربات که جهت حفظ حرمت دین و ملت یـا حشمت نفس و غصیت ضرورت شود خفت ننماید واین را عدم طیش نیز گویند .

(اخلاق ناصری ص ۷۶ ورجوع باخلاق جلالی ص ۶۲ شود)

سلب - کلمهٔ سلب مرادف بانفی ومقابل باایجاب است « وسلب شیء عن نفسه محال » یعنی نفی چیزی ازذات خودمحال است چنانکه گوینـد انسان انسان نیست یا حیوان ناطق نیست .

(دستور ج ۲ ص ۱۷۸ - اسفار ج ۱ ص ٦ - تفسیر ص ۱۳۲۹ - تهافت التهافت ص ۳۸۳)

سلب بسیط - قضیه سالبهٔ بسیطه آنست که حرف سلب وارد برنسبت حکمیه در آن شده باشد ودراین صورت حکم احتیاج بمطابق ومصداق و موضوع ندارد یعنی وجود مصداق برای آن ضروری نیست زیرا ممکن است سالبه بانتفاء موضوع باشد .

(اسفار ج۳ ص ۱۵۵ ورجوع شود بدستور ج۲ ص ۷۹)

سلب عدولی - درصورتی سلب را عدولی گویند که حرف سلب جزء موضوع یامحمول و یا دو طرف شده باشد مانـنـد « هرلاحیوانی انسان نیست ویا هرلاجامدی نامی است » .

ومثال آنکه حرف سلب جزء محمول شده باشد « هرجمادی لاحیوان است » ومثال آنکه حرف سلب جزء موضوع ومحمول هردو شده باشد « هرلاحیوانی لا انسان است » که اول را معدولة الموضوع ودوم رامعدولة المحمول وسوم را معدولة الطرفین نامند .

(دستور ج۲ ص ۱۷۹) ورجوع بهقضیه معدوله شود .

سلب کلی - قضیه سالبهٔ کلیه قضیه ایست که سلب وارد برتمام مصادیق آن شده باشد و یکی از محصورات چهارگانه است مثال « هرانسانی جماد نیست » .

(دستور ج۲ ص ۱۷۹) ورجوع به قضیه شود

سلوت - این اصطلاح عرفانی است و سلوت فراغت باشد وبمعنی خرسندی است و معنی سلوت در اصطلاح نومیدی است زیـرا هرگاه کسی ازچیزی نومید شود خرسند شود وتا هنوز امید باشد خرسند نگردد و چون از نفس سلوت جوید بسوی دوست رود .

(ازکشاف ص ٦۲۹)

سلوك - طی مدارج خاص را گویـنـد که همواره سالك باید طی کرده تابمقام وصل وفنابرسد که ازجملهٔ مدارج توبت ومجاهدت

وخلوت وعزلت وورع وزهد وصمت ورجاء و غیره است .

(رجوع به فرهنگ مصطلحات عرفا تألیف نگارنده شود) .

سماء ـ سماء و سماوات عبارت از افلاک‌اند « السموات اجسام حیة مدرکة » .

(تهافت‌التهافت ص ۱۸۸)

« السماء لیست عندهم محدثة بهذا النحو من الحدوث ولذلك سموها ازلیة ای وجود مع الازلی » . (تهافت‌التهافت ص ۲۷)

« للسماء طبیعة موجودة خاصة بها غیر التی للکائنة الفاسدة اذ کانت السماء موجودة دائماً ای فی جمیع الازمنة الثلاثة » .

(تفسیر ص ۱۰۸)

سماء اولی ـ مراد ازسماء اولی یااول فلك الافلاك است « ان السماء الاولی مؤبدة وان بها تتم سائرحرکات الاجرام السماویة » .

(تفسیر ص **۱۵۸۷**)

سماحت ـ این اصطلاح اخلاقی است و آن بذل کردن بعضی بـاشد بدل خوشی از چیزهائی که واجب نبود بذل آن .

(اخلاق ناصری ص **۷۹**)

سماع ـ این اصطلاح عرفانی است و سماع آوازی است که حال شنونده را منقلب گرداند وهمان صوت باترجیع است .

درشرح تعرف گوید : متقدمان نفس‌را بسیار قهر کردند و چندان ریاضت کردند که ترسیدند از کار فروماند و برای تقویت نفس چیزی طلب کردند ودوبیتی سماع میکردند البته بیتی موافق حال تاآنکه‌بوجد میآمدند و ازخود بیخود میشدند ومحو ونیست شده و درمرحلهٔ سکر خودرا نمیتوانستند نگهدارند وبرقص درمی آمدند .

(ازشرح تعرف ص۹۲ـ مصباح‌الهدایة ص**۱۸۹**ـ **۱۹۰** ـ شرح کلمات باباطاهر ص ۱۲۰)

وآنرا ممدوح میدانسته وجهت تقویت نفس لازم میدانستند و میگفتند که هر که از آواز خوش لذت نیابد نشان‌آنست که دل او مرده است یاسمع باطنش باطل گردیده .

جنید درمحلی که‌صوفیه‌سماع‌میکردند نشسته بود تصور کردنـد که مگررقص پیش اوحرام است پرسیدند فرمود « وتری الجبال تحسبها جامدة وهی تمرّ مرالسحاب » .

(رجوع به‌فرهنگ مصطلحات عرفا شود)

سماویات ـ مرادازسماویات موجودات و حوادث سماوی مانند کواکب و حرکات و آثار آنها وابر وباران وشهب وغیره میباشد .

(شفا ج۱ ص **۱۸۵** ج۲ ص ۵۰۶)

سمع - سمع قوة مودعه در عصب مفروش درمؤخر صماخ را سمع گویند که وسیله ادراك اصوات است.

(اسفار ج۳ ص ۱۳۱ - دستور ج۲ ص ۱۸۰ - اسفار ج٤ ص ٤۱ ، ۳ ، ۹٦)

سمع الكيان - فن طبیعی فلسفه را سمع الکیان نامیده انداز آن جهت که اول چیزی است که از کون آموخته میشود و بگوش میرسد.

سمك - این کلمه درفلسفه بمعنی عائق ومانع آمده است و براجسام طبیعی نیز اطلاق شده است و برقیود مادی و علائق جسمانی اطلاق گردیده است.

سنخیت - قاعدهٔ سنخیت یعنی آنکه بحکم ضرورت طبیعی ومنطقی لازم است میان علت ومعلول تناسب وسنخیت لازم باشد یعنی حرارت علت حرارت و برودت علت برودت است نه بالعکس و چنین نیست که هرچیزی علت چیزی دیگر باشد.

(تهافت التهافت ص ٥۲٦)

سواد اعظم - سواد اعظم عبارت از فقر است که « الفقر سواد الوجه فی الدارین ».

سواد الوجه فی الدارین - این اصطلاح عرفانی است وفناء کلیت است درخدا بنحویکه وجودی باقی نماند وفقر حقیقی وباز گشت عدم اصلی همین است رجوع بفرهنگ مصطلحات عرفا شود.

سوانح عرضیه - مراد عقول سافلهٔ عرضیه است درمقابل سوانح طولیه وعالیه.

(مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۱٤٦ - منتخب ش ص ۳۰۸)

سوانح نوریه - مراد عقول عالیه و مبادی عقلیه است.

(مجموعه دوم مصنفات ص ۳۰۸)

سور - سور بلد دیوارها را گویند و در منطق کمیت موضوع قضایا را مانند کل و بعضی همه وجزرا سور گویند از آن جهت که حصار وحدود افراد ومصادیق موضوع را معین میکند. (اساس الاقتباس ص ۸۳)

سهو - سهوعبارت اززوال صورعلمیه است ازنفس بنحویکه بدون زحمت اکتساب جدید باتوجه مختصری مجدداً حاضر درذهن شود وآن حالت متوسط میان ادراك و نسیان است زیرادرنسیان صورعلمی ازخزانهٔ مربوطه هم برطرف میشود و محو میگردد و لکن در مورد سهو چنین نیست یعنی صور علمی در خزانهٔ مربوطه باقی است نهایت ازصحنهٔ روشن ذهن پنهان میشود.

(دستور ج۲ ص ۱۹۳ - کشف المراد ص ۱۹٥)

سهولت تعلم - این اصطلاح اخلاقی است و آن بود که نفس حدتی اکتساب کند درنظر تابی ممانعت خواطر متفرقـه بکلیت خویش توجه بمطلوب کند و وسط بود میان مبادرتی که استثبات صوررا محال ندهد ومیان تصعّی که یتعذر مؤدّی بود .

(اخلاق ناصری ص ۵۹ ، ۸۵)

سهلیه - فرقه سهلیه کسانی اند که پیروسهل بن عبدالله تستری اند که اوازبزرگان اهل تصوف بوده است .

(کشف المحجوب ص ۲۴۴)

سیاریه - سیاریان پیرو ابوالعباس سیاری اند واوامام مرو بود وپیروان او اغلب درنیشابورند . (کشف المحجوب ص ۳۲۳)

سیاست اصحاب - مراد رویه وطریقه اداره کردن افراد واصحاب و یاران ونزدیکان است . (اخوان ج٤ ص ۲۹۹)

سیاست جسمانیه - روش وطریقه حفظ بدن وتقویت وحفظ آن ازبرهم خوردن تعادل آنست . (اخوان ج٤ ص ۲۹۷)

سیاست فاضله - این اصطلاح اجتماعی است یکی ازاقسام سیاست ملك سیاست فاضله است که آنرا امامت خوانند و غرض از آن تکمیل خلق بود ولازمش نیل سعادت است .

(اخلاق ناصری ص ۲۵۷)

سیاست مدنیه - این اصطلاح اجتماعی است و یکی ازاقسام حکمت عملی است وآن علم بمصالح جماعتی است که در شهری و کشوری اجتماع کرده اند برمبنای تعاون بقاء نوع وترفیه زندگی افراد وآن خود بردوقسم است یکی آنکه متعلق بملك و سلطنت است که علم سیاست نامنـد و دیگر آنچه متعلق بشرایع آسمانی واحکام الهی ودستورات انبیاء واولیاء است که علم نوامیس مینامند .

(دستور ج۲ ص ۱۹٤)

سیاست ناقصه - این اصطلاح اجتماعی است و ازفروع سیاست مدنیه است و یکی از اقسام سیاست ملك است که آنرا تغلب خوانند وغرض ازآن استعباد خلق بود و لازمش نیل شقاوت و مذمت است .

(اخلاق ناصری ص ۲۵۷)

سیاست نفسانی - سیاست تهذیب اخلاق وسلوك بااطرافیان وافرادتابع ودوستان است وانجام افعال خوب وکارهائیکه بمصالح مردم باشد . (اخوان ج٤ ص ۲۹۸)

سیالات - موجوداتیکه مانند حرکات واصوات وزمانند که همواره جزئی از آنها محفوف بدو عدم است و در سکون وآرامش

نیستند سیالات میمانند و بالاخره موجودات سیاله حوادث و زمانیاتند که همواره مسبوق بدوعدمند یکی عدم سابق ودیگری عدم لاحق.
(اسفار ج ۱ ص ۴۹ - شرح منظومه ص ۸۰)

سید الحیوانات - مراد انسان است «ان الله تعالی لما خلق آدم .. جعله ناطقاً متکلماً فصیحاً ممیزاً بالقوة الناطقه والروح الشریفة والقوة العاقلة القدسیة وجعل صورته احس الصور وشکله افضل الاشکال و طبیعتـه اصفی الطبایع الارضیة ... وجعله سید الحیوانات کلها وملیکاً علیها وامیراً ورئیساً فیها وملکه ایاها والزمها طاعته» (اخوان ج ۳ ص ۱۴۹)

سیر - سیر نزد صوفیان بر دو معنی اطلاق میشود یکی سیر الی الله و دیگری سیر فی الله سیر الی الله نهایت دارد وآن این است که سالك چندان سیر کند که خدایرا بشناسد.
رجوع به فرهنگ مصطلحات عرفا شود

سیر زورق - سیر زورق عبارت ازعبور نشآت انسانی است از منازل باموا ج کثرت و رسیدن بمقام وحدت است.
رجوع بفرهنگ مصطلحات عرفا شود

سیر عروجی - سیر عروجی عکس سیر نزولی است ونشآت انسانی است.
رجوع بفرهنگ مصطلحات عرفا شود

سیر مطلق درمقید - تنزل احدیت را درمراتب کثرات امکانیه ازجهت اظهار احکام واسماء وصفات سیر مطلق درمقید و سیر کلی درجزوی میگویند واین سیر ظهوری وانبساطی است. (شرح گلشن ص ۱۱)

سیلان - کلمهٔ سیلان مساوی باجریان و حرکت دائمی است و گاه بمعنای سریان است «الموجودات فی سیلان دائم» که همواره مراحلی را طی ودائماً در جریـان و سیلان وخلع ولبس‌اند.
(تهافت التهافت ص ۱۳۷)

ش

شارعون نوامیس ـ مراد انبیاء و صاحبان ادیانند.

(مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۳۰۴)

شامه ـ یکی ازحواس و قوای ظاهره پنجگانه است که عضو آن بینی است رجوع شود به حواس ظاهره.

شاهد ـ این اصطلاح عرفانی است و شاهد یعنی گواه ومشاهده کننده «الشاهد ما یشهد بماغاب عنك» و نیز شاهد بمعنی حاضر آمده است «وشاهدالحق شاهد فی ضمیرك» وتجلی جمالی ذات مطلق را در لباس شاهد عیان و بیان فرموده‌اند و گفته شده است که شاهد حق است باعتبار ظهور وحضور.

رجوع شود بفرهنگ مصطلحات عرفا.

شئون ـ صور عالم است درمرتبت تعین اول رجوع بفرهنگ مصطلحات عرفا شود.

شئون حق ـ این اصطلاح عرفانی است که درفلسفه اسلامی وارد شده است و مراد هویات وجودیه عالم است اعم ازصور نوعیه و طبایع جرمیه وغیره. (رسائل صدرا ص ٥٤)

شئون ذاتیه ـ عبارت از اعتبار نقوش اعیان وحقایق درذات احدیت است.

رجوع بفرهنگ مصطلحات عرفاشود.

شجاعت ـ این اصطلاح اخلاقی است ویکی از کیفیات نفسانیه است وازاقسام خلق است صدرا درتعریف آن گوید: «هی الخلق الذی یصدر عنه الافعال المتوسط بین افعال التهور والجبن» وتهور وجبن دوطرف افراط وتفریط آنند و اوزرذائل‌اند.

(اسفار ج۲ ص ۳۸)

خواجهٔ طوسی گوید: وشجاعت آنست که نفس غضبی نفس ناطقه را انقیاد نماید تا درامورهولناك مضطرب نشودواقدام برحسب رأی او کند تا هم فعلی که کند جمیل شود و هم صبری که نماید محمود باشد.

(اخلاق ناصری ص ۷٤)

وبالاخره حد اعتدال غضب را شجاعت گویند وطرف افراط را تهور وطرف نقصان را

جبن گویند وازحد اعتدال آن که عفت است خلق ، کرم ، نجدت ، شهامت، حلم، ثبات، کظم غیظ، وقاروغیر منشعب میگردد وازطرف افراط آن کبر، عجب وغیره منشعب میگردد وازطرف تفریط آن مهابت ، ذلت ، خساست ، ضعف حمیت ، عـدم غیرت و حقارت نفس منشعب میشود .

شجرهٔطولی ـ این اصطلاح عرفانی است ومراداصول معارف واخلاق حسنه‌است.

شخص ـ درمسأله‌تشخص بیان شد که میان فلاسفه‌اختلاف است که آیا تشخص‌ازامور اعتباری‌است ویاازامورعینی خارجی‌است‌واینکه مابه الامتیاز وتشخص امور به چیست رجوع به تشخص شود .

شیخ‌الرئیس گوید: « للشخص اعراضاً وخواصاً خارجة عن طبیعته الحسی » .

(شفا ج ۲ ص ۵۰۲)

اخوان‌الصفا آرند : « کل نفس یشاربها الی موجود مفرد عن غیره من الموجودات مدرك باحدی‌الحواس مثل‌قولك‌هذاالرجل..»

(رسائل ج۱ ص ۳۱۳ و رجوع شود به تفسیر ص ۷۷۹ ، ۱۲۳۹ ، ۱۲۸ ـ اسفار ج۱ ص۲٤)

شخصیات ـ قضایای شخصیه قضایائی هستند که موضوع آنها شخص ویك فرد معین باشد مثال «زید عالم‌است» درمقابل‌محصورات که‌موضوع آنها کل یابعض‌است. (ش‌ص۱۰۲)

شدت‌وضعف ـ مراداختلاف بشدت و ضعف است رجوع شود به تشکیك .

شر ـ کلمهٔ شردرفلسفه درمواردی چند استعمال شده‌است ازجمله درمورد وجودوعدم که فلاسفه اعدام وعدمیات را شر میدانند و آنچه وجودی و موجود باشد خیر میداننـد رجوع به خیر شود .

(اسفار ج۱ ص ۸۳ ـ مجموعه دوم مصنفات ص ۲۳۵ ـ اسفار ج ۲ ص ۱۱۱ ـ شفا ج ۲ ص ٤۷۹ ، ۵۵۳ ـ رسائل فلسفیه زکریای رازی ص ۱۷۹)

شرایع ـ مراد مذاهب وادیان است .

(تهافت‌التهافت ص ۳۵٦)

و درتعریف آن گویند : شرایع عبارت از صنایع ضروری مدنیه است که مبادی آنرا ازعقل وشرع گیرند .

« یرون‌بالجملة ان‌الشرایع هی‌الصنائع الضروریـة المدنیّة تأخذ مبادیها من العقل والشرع ولاسیما ما کان منها عاماً لجمیع الشرایع‌وان‌اختلفت‌فی‌ذلك بالاقل‌والاکثر» .

(تهافت‌التهافت ص ۱۸۱)

شرب ـ این اصطلاح عرفانی است

وحلاوت طاعت ولذت کرامت وراحت انس را صوفیه شرب خوانند.

رجوع بفرهنگ مصطلحات عرفا شود.

شرود - شرود عبارت ازطلب حق است بخلاصی ازآفات.

رجوع بفرهنگ مصطلحات عرفا شود

شرح اسم - تعریف به شرح اسم عبارت ازتفسیر وتشریح معانی الفاظ وتبدیل معنای لغتی بلغت دیگر است وبعبارت دیگر مطلوب در تعریف شرح اسمی بیان معنای اسم شیء است.

ابوالبرکات درمقام بیان وجوه استفاده واکتساب ازمعارف گوید: بعضی ازالفاظ جهت تنبه وشناسائی معانی که آن الفاظ موضوع برای آنها است بکار برده میشود ازآن جهت که الفاظ خودمقصود بالذات نیستند وبعبارت دیگر الفاظ را جهت افادهٔ معنای خاص بکار میبرند و بعضی ازالفاظ ازاین جهت درمقام تعریفات بکار برده میشوند که موضوع برای معانی خاصی هستند که الفاظ دیگری نیز جهت افادهٔ آن معانی وضع شده و غرض از بکار بردن این الفاظ اعرف بودن آنها است یعنی چون استعمال آنهازیادتر است مأنوس ترند وبنابراین بواسطهٔ الفاظ معروف و مأنوس تر الفاظ نامأنوس را تعریف مینمایند و مراد از تعریف لفظی وشرح اسم همین است و بعضی از الفاظ از آن جهت در تعریفات بکار برده میشوند که الفاظ دیگر شناخته شوند و غرض ومراد ازآنها معلوم گردد واین درموردی است که آن الفاظ دارای معانی متعدد باشند واز این جهت لازم است که بوسیلهٔ الفاظ دیگر معانی مراد ومنظور ازآنها معلوم شود وبالجمله بواسطهٔ «ما» شارحه سؤال ازشرح اسم میشود واین نخستین سؤالی است که درمقام شناسائی و معارف میشود زیرا مادام که معنی و شرح مفهوم لفظی معین نشده باشد چگونه میتوان ازماهیت وحقیقت و درنتیجه وجود وآثار و عوارض وذاتیات آن مطلع شد.

(المعتبر ج۱ ص ٤٦ - شرح منظومه ص ٤١ ورجوع شود به شفا ج۲ ص ۵۱۳)

شرط - شرط عبارت ازچیزی است که ازعدم آن عدم مشروط لازم آید واز وجودش وجود مشروط لازم نیاید درفلسفه علل معده را میتوان ازشروط دانست وبمعنای الزم شیء نیز آمده است.

(دستور ج۲ ص ۲۱۲ ورجوع شود به تهافت التهافت ص ۳۲۸).

شرط حقیقی - شرط حقیقی عبارت از

چیزی است که تأثیر فاعل متوقف برحصول آنست. (دستور ج۲ ص ۲۱۳)

شرط عادی - شرط عادی عبارت از چیزی‌است که عادتاً تأثیرفاعل متوقف بر آن باشد (این اصطلاح اصولی است).

(دستور ج۲ ص ۲۱۳)

شرط فاسد - این اصطلاح اصولی و فقهی است وآن شرطی است که در معاملات خلاف مقتضی عقد و یا شرع و اصول مسلمه شرعی شود ویا مستلزم محال باشد.

(دستور ج۲ ص ۲۱۲)

شریطه - مراد شرط است.

شرطیه - قضیه شرطیه قضیه‌ایست که حکم‌درآن معلق برشرطی‌باشد مثال «ان کانت الشمس طالعه فالنهار موجود» و مقابل قضیهٔ حملیه است رجوع شود به قضیه شرطیه.

(دستور ج۲ ص ۲۱۰)

شرطیات - شرطیات درمقابل حملیات است وآنها قضائی هستند که حکم درآنها معلق به حصول اموری دیگر باشد رجوع به حملیه وحملیات وقضایای شرطیه شود.

(ش ص ۱۱٤)

شرطیه متصله - قضیه شرطیه متصله قضیه‌ایست که حکم در آن براتصال حصول نسبت امری باشد برفرض وقوع‌امری دیگر مثال «اگر آفتاب برآید روز روشن باشد» درمقابل‌شرطیه منفصله که حصول حکم منوط بعدم حصول امری‌است مانند «این‌عدد یازوج است یا فرد» که زوج بودن معلق برفرد نبودن است وبالعکس رجوع به قضیه شرطیه شود. (اساس الاقتباس ص ٦۹)

شرطیه منفصله - رجوع به شرطیه متصله وقضیه شرطیه شود.

شروق - مراد تابش انوار است و یا تابشی است که از‌انوار بالا‌برانوار سافله شود وشروق انوار تابشهای انوار است.

(ش ص۳٤۱- مجموعه دوم مصنفات ص ۱۳٤، ۱۳۷ ، ۱٤۱)

شره - این اصطلاح اخلاقی‌است وضد عفت است وآن درطرف افراط است و ولوع باشد برلذات زیاد ازمقدار واجب.

رازی گوید : «ان الشره والنهم من العوارض الردیة العادة من بَعْدَ بالالم والمضرة» که ازعوارض ومولودات قوت نفس شهوانیه است.

(اخلاق‌ناصری ص ۸٤- رسائل‌فلسفیه‌زکریای رازی ص ۷۰)

شریعت - شریعت درلغت مشرعة‌الماءرا

میگویند یعنی محلی که آب می آشامند و در اصطلاح عبارتست ازامور دینی که حضرت عزت عز شأنه جهت بندگان بلسان پیغمبر تعیین فرموده از اقوال و اعمال و احکام که متابعت آن سبب انتظام امورمعاش ومعاد باشد وموجب حصول کمالات گردد و شامل احوال خواص و عوام بوده جمیع امت درآن شریک باشند چون شریعت مظهر فیض رحمانی است که رحمت عام است .

(شرح گلشن ص ۲۹۰) و رجوع بفرهنگ مصطلحات عرفا شود

شطح ـ این اصطلاح عرفانی است و شطح سخنی است که زبان از آن تنفر داشته باشد و گوش ازشنیدن آن کراهت دارد و بمعنی حرکت است و آن بیان امور و رموزیست در وصف وجد و عباراتی که وصف شدت وجد را کند شطح گویند .

رجوع بفرهنگ مصطلحات عرفا شود

شطر ـ شطر در مقابل شرط است و بمعنای جزء است واجزاء داخلی است .

(دستور ج۲ ص ۲۱٤)

شعاع ـ درزیر کلمۀ اصحاب شعاع شرح دادیم که بعضی گویند شعاع جسم لطیفی است که از مضیء به مستضیء منتقل و متصل میشودوفرق میان شعاع وضیاء ونوررا درزیر کلمۀ ضیاء ونور شرح میدهیم .

(ش ص ۲٦۱ ـ مجموعه دوم مصنفات ص۹۷ ـ شفا ج۱ ص ۳۰۹)

شعر ـ قیاس‌شعری نزد منطقیان قیاسی را گویند که مرکب ازمقدمات خیالی باشد ونتیجه چنین قیاسی انبساط وانقباض نفس و ترهیب وترغیب است . لفظ یونانی‌شعرمنطقی « نیطوریقی یا نیطوریقا » میباشد که درعربی به شعر ترجمه شده است یکی از شرایط شعر اینکه مقدمات آن ازمتخیلات باشد و بواسطۀ بکار بردن الفاظی خاص وتعبیرات مخصوص که برمبنای تخیلات است زشت‌را زیبا وزیبا را زشت، خوب را بد و بد را خوب نماید اعم ازآنکه بااستعمال سخن منظوم باشد یامنثور.

حاجی‌سبزواری میگوید : قیاس‌شعری قیاسی‌است که مقدمات آن ازامور تخیله‌باشد و بعضی ازشعریات مؤثرترازخطابیات است و فائدۀ آن ترغیب وترهیب است گرچه بامور کاذبه هم باشد .

خواجۀ طوسی گوید : و هرچه مفید تخیلی بود آنرا شعرخوانند .

(دستور ج۲ ص۲۱٦ـ اساس‌الاقتباس ص۳٤۲)

شعور ـ شعوربمعنای اطلاع وآگاهی

است صدرا گوید: شعور عبارت ازادراك بدون استثبات است واول مرتبت حصول علم بقوت عاقله است وچنان مینماید که شعور ادراك متزلزل است وازاین جهت درحق خدا اطلاق نشده است .

(اسفار ج ۱ ص ۳۲۳ - از مباحث مشرقیه ص ۳۶۸)

شعور بسیط - رجوع بادراك بسیط شود .

شفاف - شفاف یعنی بی‌رنك جسم‌شفاف به‌جسمی گویند که مانع نفوذنورنباشد فلاسفه درحالات وخواص عناصراربعه گویند : هریك ازعناصر مادام که باعنصر دیگر مخلوط نشده باشند دارای رنگی نبوده وشفاف‌اند مثلا آب وآتش و خاك وهوا درحال محوضت و عدم اختلاط بایکدیگرشفاف وبدون رنك‌اند .

(ازشفا ج۱ ص۳۰۷ - ۳۰۸)

شقاوت - رجوع شود به سعادت .

(مجموعه دوم مصنفات ص ۲۲۵)

شفقت - این اصطلاح اخلاقی است و عبارت ازملاطفت ومراحمت درحق غیر است وآن بودکه ازحالی غیرملایم که بکسی رسد مستشعر بود وهمت برازالهٔ آن مقصور دارد.

(اخلاق ناصری ص ۷۹)

شکاك - شکاك یعنی کسیکه در امور شك وتردید کند وشك وتردید اودراموززیاده ازاندازه معمول باشد وشکاکان دریونان باستان کسانی بودند که منکر حصول علم بودند و میگفتند که انسان برای نیل به حصول یقین نسبت بمعلومات خود مأخذ و ملاکی ندارد حس خطا میکند و عقل از اطلاع آن عاجز است و در هیچ امری نباید حکم قطعی صادر کرد .

شکر - شکردرلغت کشف واظهاراست ودرعرف علماء اظهارنعمت منعم است بواسطهٔ اعتراف دل وزبان . رجوع شود به فرهنك مصطلحات عرفا تألیف نگارنده

شکل - شکل عبارت ازهیآتی‌است که ازاحاطهٔ یك یاچند حد بوجود می‌آید ویکی از کیفیات مخصوصهٔ بکمیات‌است ودرتعریف آن گفته‌اند «الشکل هیئة حاصلة فی‌المقدار اوالمتقدّر منجهة احاطة حد اوحدود » .

(اسفار ج۲ ص ۵٤ ، ۵۸)

شکل ازمقوله کیف است و از کیفیات مختصه بکمیات است و کاملترین اشکال طبیعی شکل کری است بلکه شکل طبیعی همان شکل کری است .

(اخوان ج۳ ص ۳۶۶ - شفا ج۱ ص ۱۹)

شکل طبیعی ـ شکل طبیعی اشکال اجسام است که برحسب طبیعت خود دارند در مقابل شکل واشکال قسری که بوسیله قسر قاسری پدید آمده باشند .

(شفا ج۱ ص ۱٤٤ ، ۲۰۹ ، ۱۳۳ ، ۲۹)

شکل قسری ـ رجوع به شکل طبیعی شود .

شکل قیاسی ـ شکل قیاس عبارت از هیأتی است که از وضع حد وسط در یکی از دوطرف موضوع ومحمول (صغری و کبری) حاصل میشود و ازاین راه چهار شکل پدید می آید که اشکال اربعهٔ معروف باشند ترتیب حصول اشکال اربعه را دراین ابیات میتوان خلاصه کرد .

اوسط اگر حمل یافت دربرصغرا وباز
وضع بکبری گرفت شکل نخستین شمار
حمل بهر دو دوم وضع بهر دو سوم
رابع اشکال را عکس نخستین شمار

اشکال قیاس مختلف میشود رجوع شود باشکال اربعه .

(دستور ج۲ ص ۲۲۰- اساس الاقتباس ص۱۹٤- شفا ج۲ ص ۵۳٦)

شم - رجوع بشامه و حواس خمس ظاهره شود .

(دستور ج۲ ص ۲۲۳ - اسفار ج۳ ص ۳۱)

شمس عالم حس
شمس عالم عقل } این اصطلاحات اشراقی است مراد

ازشمس عالم حس خورشید است وازشمس عالم عقل نورالانوار است و گاه مراد عقل است و نور عقلی است .

(ش ص۳٤۲ - مجموعه دوم مصنفات ص۱۳۸، ۲۱۳)

شمسیات - شمسیات عبارت ازشمس های مختلفی است که درمواقع ابری دیده میشود بدین ترتیب که دراثر وجود ابرهای نازك و متراکم درآسمان ازخلل وفرج آن آفتابهای متعددی دیده میشود که گویند نتیجهٔ ارتسام خیالی است . (ازشفا ج۱ ص۲٦۷)

شواغل برزخیه - شواغل برزخیه قیود وعلائق مادی وجسمانیات را اشراقیان شواغل برزخیه نامیده‌اند ازآن جهت که انسان را از توجه بعالم قدس و معنویات و نیل بدرجات عالیه باز میدارد .

(ازمجموعه دوم مصنفات ص ۲۲۵)

شواغل الحواس - مراد جسمانیات و علائق مادی است که حواس را ازدرك حقایق

معنوی باز دارد .

(ازمجموعه دوم مصنفات ص۲۳۶)

شواهد اسماء - این اصطلاح عرفانی است واختلاف اکوان است باحوال واوصاف وافعال‌چون مرزوق برازق ومحیی برممیت .

(اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص٦٤)

شواهد التوحید - این اصطلاح عرفانی است و تعینات اشیاء است زیرا که هرشیء را حدی است بتعین خاص که بدان ممتاز است ازغیر .

(اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ٦٤)

دردوعالم چون یکی دارندهٔ اشیاء بود
دریکی درذات خودیکتای بی‌همتا بود

شواهدالحق - مشاهدهٔ حقایق‌اکوان بود بمکوّن .

(اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ٦٤)

شوق - میل مفرط را شوق نامیده‌اند وفلاسفه گویند شوق عبارت ازطلب کمال‌است که بروجهی حاصل و بروجهی دیگر حاصل نباشد زیرا چیزیکه عادم امری باشد رأساً مشتاق بدان نخواهد شد زیرا تصور آنرا نمیکند که مشتاق بآن شود و شوق بمعدوم مطلق محال است و بالجمله شوق استدعای کمال است .

(اسفار ج۱ ص ۱٦۹- مبدأومعادصدرا ص۱۱۱)

شوق تسخیری } مبدأ حرکت نفوس
شوق حیوانی } سافله را بطرف

کمال مطلوب خود شوق حیوانی میگویند و بطور کلی هرموجودی درحد وجودی خود همواره درحرکت‌بوده وازقوت‌بفعل وازنقص بکمال گرایدنهایت کمالات برحسب استعداد فطری وذاتی‌وغریزی موجودات مختلف‌است و کمال هرچیزی بسته بحد وجودی آن است ونهایت کمال مطلوب هرچیزی حد کمال وجودی آنست و موجودات در مراحل قوت واستعدادخودهمواره درسیروحرکت‌اند بطرف کمال مطلوب خود .

میل طبیعی موجودات را شوق طبیعی و شوق تسخیری گویند ازآن جهت که تابع میل و اراده نمیباشند و برحسب میل مودع طبیعی خود بطرف کمال مطلوب خود در حرکت وسیرند ومبدأحرکت‌نفوس‌رابطرف کمال مطلوب خود شوق نفسانی نامند .

(اسفار ج۱ ص ۱٦۹ ، ۱۷۱ - مجموعه دوم مصنفات ص ۱۳٦ ، ۱٦۹ ، ۱۸٥ - شفا ج ۱ ص ۹) رجوع به فرهنگ مصطلحات عرفا شود .

شوق دائم
شوق طبیعی
شوق غریزی
شوق نفسانی
رجوع شود به شوق حیوانی وشوق .

و (اسفار ج۱ ص ۱۶۸-۱۶۹- ج۲ ص ۷۹- شفا ج۱ ص ۱۰۹)

شهاب ـ شهاب بکسر شین عبارت از شعله‌ایست که درجونمایان شده وجمع آن شهب است و سبب حدوث آن از نظر قدماء فلاسفه اتصال دخان صاعد درجو است بمکان ومرکز آتش بنحویکه موجب اشتعال گردد درموردشهب داستانهاوافسانه‌های قدیمی‌زیادی وجود دارد .

شیخ گوید: ماده شهاب رجم بخاردخانی لطیف سریع التحلیل میباشد . توضیح آنکه این دخان هر گاه بطبقهٔ محرقهٔ جو برسد مشتعل گردیده وبصورت ستارهٔ دیده میشود گاه فوراً محومیگرددو گاه مدت زمانی باقی میماند و این در موقعی است که مواد دخانی مشتعل زیاد کثیف باشد و گاه این اشتعال در اثر برودت زیاد حاصل میشود باین طریق که شدت برودت ایجاب میکند که مواد دخانی بطرف پائین بیاید با شدت هرچه زیادتر و در اثرهمین نزول وحرکت شدید اشتعال‌حاصل میگردد .

(دستور ج۲ ص ۲۲۶ ـ شفا ج۱ ص ۲۷۱ ، ۲۷۳ ـ مجموعه دوم مصنفات ص ۱۸۹)

شهادت ـ عالم شهادت بعالم اجسام میگویند ومرتبت حس هم برآن اطلاق شده است وعالم ناسوت هم نامیده‌اند رجوع شود بعالم شهادت .

(دستور ج۲ ص ۲۲۶ ـ اسفار ج۱ ص ٤٤)

شهامت - این اصطلاح اخلاقی است و آن بود که نفس حریص گردد براقتنای امور عظام ازجهت توقع ذکرجمیل

(اخلاق ناصری ص ۷٦)

شهریور ـ این اصطلاح اشراقی است رجوع به خرداد واردی‌بهشت شود .

(مجموعه دوم مصنفات ص ۱۲۸)

شهوت ـ شهوت عبارت از میل مفرط وعلاقه‌ورغبت‌شدیداست‌وعبارت‌ازحرکت‌نفس است برای‌طلب‌امرملایم یاملذ ویکی‌ازاوصاف نفسانی است واعتدال آن عفت است وافراط آن شره و تفریط آن خموداست، عفت مبدأ ومصدر سخا، حیاء ، صبر، مسامحه ، قناعت، ورع ، قلت طمع و مساعدت است و از طرف افراط‌آن حرص، وقاحت تبذیر، ریا ، هتك، مخافت، ملق، حسد، شماتت وتذلل درمقابل

اغنیا منشعب میشود .

(اسفار ج٤ ص ۱۲۰ و رجوع شود به تهافت التهافت ص ٤۲۷)

شهود - این اصطلاح عرفانی است و بمعنی مشاهده ودیدن و گواه ودراصطلاح رؤیت حق بحق‌شهودبودوخاصهٔ حضرت وجود و شهود مفصل درمجمل رؤیت کثرت در ذات احدیت است رجوع به فرهنگ مصطلحات عرفا شود .

شیء - شیءیعنی‌چیز. فلاسفه لفظ شیء و وجود را مساوق و مساوی میدانند و آنچه لفظ شیء بر آن اطلاق میشودلفظ موجودنیز بر آن اطلاق میگردد .

(تفسیر ص ٤٥۱ ، ۷۲۱ ، ۱۰٦۰ - اسفار ج۱ ص ۱۹۷ - ج۳ ص ۱۵۷ - شفا ج۲ ص ۲۹۵)

ص

صاحب اشارات - این اصطلاح عرفانی است وکسی را گویند که کلام او مشتمل براشارات ولطائف وعلم المعارف باشد.
(ازلمع ص ۳۶۰)

صاحب اشراقات عقلیه - این اصطلاح اشراقی است وکسی را گویند که بواسطهٔ ریاضات ومجاهدات وتوجه بروحانیات وعالم علوی صاحب نفس کامل شده بطوریکه هرگاه بخواهد باشراقات علویه حقایق را دریابد.
(ازمجموعه دوم مصنفات ص ۳۰۷

صاحب صنم - این اصطلاح اشراقی است ومراد ارباب انواع است « وحکماء الفرس کلهم متفقون علی هذا الرأی ای علی ان لکل نوع من الافلاك والکواکب والبسائط العصریة ومرکباتها ربا فی عالم النور وهو عقل مجرد مدبر لذلك النوع حتی ان الماء کان عندهم له صاحب صنم من الملکوت سمّوه خرداد وما للاشجار سمّوه مراد وما للنار سمّوه اردیبهشت وهو العقل المدبر لنوع النار والحافظ لها والمنور ایاها و هی الانوار التی اشار الیها انباذ قلس ».
(ش ص ۳۷۲- مجموعه دم مصنفات ص ۱۴۶، ۱۶۹)

صاحب صنم انسانی - این اصطلاح اشراقی است و مراد رب النوع انسان است رجوع شود به صاحب صنم و (مجموعه دوم مصنفات ص ۱۵۸ خ)

صاحب طلسم
صاحب طلسم نوع ناطق
} این اصطلاحات اشراقی است ومراد ارباب انواع و رب النوع انسان است « ویحصل من بعض الانوار القاهرة وهو صاحب طلسم النوع الناطق یعنی جبرئیل و هو اب القریب من عظماء رؤساء الملکوت القاهرة ».
(مجموعه دوم مصنفات ص ۲۰۰ - ۲۰۱) و رجوع به طلسم شود.

صاحب قرب فرائض - این اصطلاح

عرفانی است ومتشرعان را گویند که بواسطه اداء فرائض قربت جویند.

(اشعة اللمات ص ۱۵)

صاحب قلب - یعنی کسیکه « لیس له عبارة اللسان و فصاحة البیان عن العلم الذی قد اجتمع فی قلبه » . (ازلمع ص ۳۵۹)

صاحب مقام - این اصطلاح عرفانی است بمعنی کسی‌است که مقیم باشد دریکی‌از مقامات قاصدین و طالبین مانند توبت و ورع وزهد وغیره .

صادر اول - رجوع باول ما صدر و (اسفار ج۳ ص ۳۶ ، ۱۶،۱۵۵- مجموعه دوم مصنفات ص ۱۲۶) شود .

صادق - صادق یعنی درست و راست و خبری که مطابق با واقع است و آنچه واقع باشد مقابل‌کاذب و بالجمله خبرصادق خبری است که مطابق باواقع باشد « کان الصادق الذی یوجد فی النفس علی ما هو علیه خارج النفس » . (تهافت‌التهافت ص۱۰۳)

« الصادق هو ان یعتقد فی الشیء انه علی الحال التی علیها فی الوجود » .

(تهافت‌التهافت ص ۵۳۱)

و فرق میان حق و صادق آنکه صادق خبر مطابق (بکسر باء) باواقع است و حق مطابق (بفتح) است .

(شرح منظومه ص ۴۷ ورجوع شود به تفسیر ص ۴۵۵ ، ۴۰۲ ، ۱۲۷۹)

صاعقه - صاعقه شعله‌ایست که ازجهت بالاوآسمان فرودآید وعبارت ازشیء مشتعلی است که ازلحاظ لطافت بمانند برق نبوده واز این جهت نه تنها اشتعال آن بزمین میرسد بلکه جرم آنها فرود می آید و بزمین میرسد وبالوان مختلف دیده میشود وبآنچه برخورد کند ذوب میکند خصوصاً فلزاتیکه از قبیل مس ونقره وطلاباشد ودربعضی‌ازمواردصواعق خاموش شده و تبدیل به جسمی از اجسام میگردد « فانها ریح سحابیة مشتعلة لیست بلطیفة لطف البرق . » . (شفا ج۱ ص۲۷۳)

ابوالبرکات نقل کند که بعضی گویند: صاعقه از راه تبخیر اجساد معدنی و صعود و ممزوج شدن با اجزاء بخاری ارضی و مائی پدید می آید .

(المعتبر ص۲۲۱ ورجوع بدستور ج۲ ص۲۳۰ شود)

صبر - این اصطلاح اخلاقی و عرفانی است و عبارت از تحمل و بردباری است و در اصطلاح ترك شکایت است از سختی بلا نزد غیر خدا و صابر کسی است که خودرا

بابلا چنین قرین کرده باشد که از آمدن بلا باك ندارد .

(شرح تعرف ج۳ ص ۱۱۳ و رجوع شود به دستور ج ۲ ص ۲۳۰ - مجموعه دوم مصنفات ص ۲۱٤)

خواجهٔ طوسی گوید : صبر آن بود که نفس مقاومت کند باهوا تا مطاوعت لذات قبیحه از او صادر نشود .

(اخلاق ناصری ص ۷۷)

رجوع به فرهنگ مصطلحات عرفا تألیف نگارنده شود .

صحبت - این اصطلاح عرفانی است صحبت مقابل وحدت وتفرد است که ازآداب طریقت یکی صحبت است ودرخبراست که مؤمن کسی است که با مردم معاشرت کند و درخبردیگراست که مؤمن آلف ومألوفاست.

رجوع به فرهنگ مصطلحات عرفا شود

صحت - صحت ومرض نیزاز کیفیات نفسانی میباشند و صحت را چنین تعریف کرده‌اند : صحت ملکه یا حالتی است که از موضوع آن افعال سلیمه صادر گردد « ملکة او حالة تصدر عنا الافعال من الموضوع لها سلیمة » و یا « الصحة هیئة بها یکون بدن الانسان فی مزاجه وترکیبه بحیث یصدر عنه الافعال کلها صحیحة سلیمة » .

(اسفار ج۲ ص ٤۹ ورجوع شود بدستور ج۲ ص ۲۳۲)

صحو - این اصطلاح عرفانی است و صحو یعنی هوشیاری و در اصطلاح رجوع باحساس است بعد ازغیبت .

رجوع به فرهنگ مصطلحات عرفا شود

صداء - صداء عبارت ازصوتی‌است از که‌اصطکاك دوشیٔ‌حاصل‌میشودوبالاخره‌ازراه قلع یا قرع و خرق و قمع حاصل می گردد رجوع به صوت شود .

صداقت - صداقت یعنی‌راستی‌ودرستی واصطلاح اخلاقی است ومحبتی صادق بود که باعث شود براهتمام جملگی اسباب فراغت صدیق وایثار هرچیزیکه ممکن باشد براو .

(اخلاق ناصری ص ۷۹)

صدر - روح انسانی را باعتبار وجه یلی البدنی وازآن جهت که مصدرانوارآنست وازآن انوار بربدن صادرمیشود صدر گویند.

(شرح قیصری ص ٤۱)

صدق - صدق درستی‌وراستی‌ومطابقت باواقع ومقابل‌باکذب‌است‌وخبرصادق‌یعنی‌خبر درست ومطابق باواقع وکاذب یعنی غیرمطابق باواقع و از نظر اخلاقی فضیلتی است راسخ

درنفس آدمی که اقتضای توافق ظاهر و باطن و تطابق سر وعلانیت او کند اقوالش موافق نیات باشد وافعال اومطابق احوال آنچنانکه نماید باشد وآنچنانکه باشد نماید.

(مصباح الهدایة ص ۳۴۱ - کشاف ص ۸۴۷- دستور ج۲ ص ۲۳۴ - تفسیر ص ۷۴۱)

صدور - رجوع شودبه اول‌صادرواول ماخلق و (تهافت‌التهافت ص ۱۷۸ - مجموعه دوم مصنفات ص ۳۱۶)

صراط - صراط یعنی راه و طریق صراط حق یعنی‌راه حق وصراط مستقیم یعنی راه راست این اصطلاح کلامی وعرفانی است ودرخبراست که صراط عبارت معرفةالله است صدرالدین گوید: هرنفسی صراط بآخرت است بوجهی و بوجهی دیگر صراط مستقیم طریقهٔ توحید وصورت هدایت است.

(اسفار ج ٤ ص ۱۷۵ ، ۱۸٤ - دستور ج ۲ ص ۲٤۱ ورجوع‌شود به مجموعه دوم مصنفات ص ۲۸۸)

صرف - کلمهٔ صرف بکسرصاد یعنی خالص و «صرف الحقیقة» یعنی شیء بدون ضمائم وعوارض متکثره و مشخصه و «صرف الوجود» یعنی وجود محض بدون مشوب باماهیت وگاه مراد همان وجود است بدون لحاظ وتوجه‌برجنبه‌های دیگر آن یعنی‌وجود ازآنجهت که‌وجوداست نه‌وجودبالحاظ ترکیب آن باماهیت ونه‌بالحاظ تشخص وتعین خاص آن بمحل معین یا شخص معین و یا وجود ممکن وواجب واجسام و اجرام وغیره.

(ازاسفار ج۱ ص ۱۱)

صعق - صعق عبارت ازآتشی‌است که ازآسمان فرود آید و دراصطلاح عرفا عبارت ازفناء درحق است درمقام تجلی ذاتی.

رجوع به صاعقه و (دستور ج۲ ص ۲٤۳) شود

صغری - مقدمه‌اول‌را درقیاس‌اقترانی صغری و دوم را کبری گویند. رجوع شود باصغروا کبروقیاس‌اقترانی و (اساس‌الاقتباس ص ۱۹۱)

صفات - در محل خود بیان شده است که خدای متعال را صفات عین ذات است و صفات اوباتوجه‌به‌متعلقات آنهابرچندقسم‌اند:

الف - صفات‌حقیقیهٔ کمالیه مانندجود، قدرت وعلم که زائد برذات اونبوده وعین ذات‌اند.

ب- صفات‌اضافیه‌محضه‌مانندمبدئیت و ومبدعیت وخالقیت که‌زائد برذات ومتأخراز ذات‌اند.

ج - صفات‌سلبیه محضه مانندقدوسیت،

فردیت وازلیت که باز گشت آنها بسلب اتصاف است .

وبطور کلی موضوع یادارای ذات مستقر بالفعل است یانه و بنابرشق اول یا صفتی که ملحق بآن میشود خارج از آنست والحاق آن ازباب الحاق عارض لازم ویا مفارق است ویا جزئی ازقوام آنست .

(تهافت التهافت ص ۵۲۰)

و بنابرشق دوم که موصوف را ذات مستقر بالفعل نباشد یاصفتی که ملحق بدان میشود مقوم موصوف است و یا مقوم موصوف نیست بلکه بعد ازتقرر موصوف ملحق بدان شود مثال اول عروض بیاض برجسم و ضحك برانسان مثال دوم وجود نفس برای حیوان مثال سوم وجودصورطبیعیه برای جسم مطلق وچهارم وجودصورت برای هیولی وپنجم تحیز برای هیولی .

وبالجمله صفات یا ایجابی ثبوتی هستند که صفات کمال وجمال‌اند و یا صفات سلبی قدوسی‌اند که صفات جلال‌اند .

صفات سلبی کلاً باز گشت میکندبسلب امکان وصفات ثبوتی بردوقسم‌اند یکی صفات ثبوتیۀ حقیقیه مانند علم، حیوة وغیره ودیگر صفات ثبوتیۀ اضافیه مانند خالقیت ، رازقیت وعلیت وتمام صفات حقیقیه باز گشت میکند بوجود متأکد و تمام صفات اضافی رجوع میکنند بیك اضافه که قیومیت باشد .

(اسفار ج۳ ص ۲۴ - ۲۵ ، ۹۸ ، ۱۵۵ - ش ص ۳۱۳ - دستور ج۲ ص ۲۴۳)

صفات اضافیه - رجوع شود بەصفات .

صفات ایجابیه « «

صفات ثبوتیه « «

صفات جلالیه « «

صفات جمالیه « «

صفات حقیقیه « «

صفات ذاتیه « «

صفات فعلیه - صفات‌فعلیه مانندرضی و رحمت‌صفاتی‌است رواباشد ذات‌حق‌باضدادآن متصف شود چنانکه متصف بسخط وغضب نیز شود . (دستور ج۲ ص ۲۴۶)

صفات نفسیه - صفاتی که روا نباشد ارتفاع آنها بابقاء ذات مانند جوهریت و موجودیت و گاه از این اصطلاحات ملکات نفسانی را اراده کنند .

(ازدستور ج ۲ ص ۲۴۴)

صفای ذهن - این اصطلاح اخلاقی است وصفا پاکی درمقابل کدر است وخلوص ازممازجت طبع است ودوری ازمذمومات است

وصفای ذهن استعداد نفس است برای استخراج مطلوب بدون زحمت ووسط بود میان التهاب که نفس را ازمطلوب بازدارد وظلمت نفس که دراستنباط نتائج تأخیر افتد.

(اخلاق ناصری ص ۸۵ ، ۵۹ ـ لمع ۳۳۸)

صفت ـ رجوع بصفات و (اسفار ج ۳ ص ۲۳ ـ اخوان ص ۲۶۰) شود .

صفت عینیه ـ یعنی صفتی که اورا در خارج وجود باشد درمقابل صفت ذهنی « فان الصفات کلها تنقسم الی قسمین صفة عینیة ولهاصورة فی العقل کالسوادوالبیاض والحرکة وصفة وجودها فی العین لیس الا نفس وجودها فی الذهن ولیس لها فی غیرالذهن وجود » .

(ش ص ۶۱)

صفوت ـ رجوع به صوفی شود .

صقع ـ کلمهٔ صقع بمعنای مرتبت و ناحیه ومنطقه آمده است صقع ربوبی و الهی یعنی مرتبت ذات وصفات واسماء الهی چنانکه صقع ذات یعنی مرتبت وجود محض وحقیقت الهی . و درهرحال کلمهٔ صقع در کلمات فلاسفهٔ اخیر مشاهده میشود ومرتبت اسماء و صفات الهی راصقع الهی ومرتبهٔ ربوبی نامیده اند وگاه عالم عقول و مفارقات نوریـه را صقع ربوبی مینامند .

(ش ص ۳۸۹ ، ۴۹۸ ـ شفا ج ۲ ص ۵۹۴)

صقع الهی } رجوع به صقع شود .
صقع ربوبی }

صلاح ـ صلاح عبارت از سلوك طریق هدایت باشد . (از کشاف ص ۸۲۱)

صلب ـ صلب ضدّ رخوت است و از کیفیات ملموسهٔ محسوسه است .

(ازدستور ج ۲ ص ۲۵۱)

صله رحم ـ این اصطلاح اخلاقی است وآن بود که خویشان و پیوستگان را باخود درخیرات دنیاوی شرکت دهد .

(اخلاق ناصری ص ۸۰)

صناع سبعه ـ مراد از اصطلاح صناع سبعه قوای جاذبه ، ماسکه ، هاضمه ، دافعه ، نامیه ، غاذیه ومصوره است .

(اخوان ج ۲ ص ۳۲۲)

صناعت ـ صناعت ملکهٔ نفسانی است که مبدأ صدور افعال اختیاری است بدون رویّت وفکر ویاملکه ایست که موجب اقتدار شخص است براستعمال امور بروجه بصیرت تاآنکه غرض وهدف لازم بوجه احسن حاصل شود مانند صنعت خیاطت و کتابت وغیره واز

علوم عملیه است .

(دستور ج۲ ص ۲۵۲ و رجوع شود به تفسیر ص ۱۱۱۸ - اخوان ج٤ ص ۱۳) .

صناعت برهان - مراد منطق است .

صناعة الطبیعیة - مراد فن طبیعی ازفلسفه است .

صنم - صنم نام بت است ونزد صوفیان آنچه انسان را ازخدا باز دارد زیرا آنچه تو دربندآنی بندهٔ آنی ودراصطلاح اشراق عبارت از اجسام وانواع جسمیه است که هرنوع صاحبی دارد که جمع آنراارباب اصنام نامند .

(ازاسفار ج۱ ص۱۲٤ ورجوع‌شود به مجموعه دوم مصنفات ص ۱۹۹)

صواب - صواب مقابل خطاء است و امرثابتی است که قابل انکارنباشد .

(ازدستور ج۲ ص ۲۵٤)

صواعق - رجوع بصاعقه شود .

صوامت - مرادازحیوان صامت یعنی غیرناطق وصوامت حیوانات غیرانسانند .

(مجموعه دوم مصنفات ص ۲۱۹)

صوامع ملکوت - مراد از اصطلاح صوامع ملکوت عالم ملکوت است رجوع بعالم ملکوت و (اسفار ج۳ ص ۸٤) شود .

صوت - صوت یکی ازکیفیات محسوسهٔ مسموعه است و سبب قریب آن تموج هوا است وسبب تموج هوا امساس عنیف یاتفریق عنیف است وتموج هوا دراثرقرع وقلع وخرق وغیره حاصل میشود و پیش میرود تاآنکه بهوائی که درصماخ است رسیده وموجب حدوث صوت شود .

وبعضی گمان کرده‌اند که صوت عبارت نفس تموج هوا است و بعضی دیگر گویند : نفس قلع وقرع وقمع وخرق است .

صدرالدین این اقوال را مردود میداند وگوید : صوت از اموری است که درخارج موجود است زیرا ما علاوه برادراك صوت جهت وفواصل آنرا درمی‌یابیم و اگر اصوات درخارج موجود نبودند جهت وفواصل آنها را ادراك نمیکردیم .

(ازاسفار ج ۲ص ۳۲ -۳۳ - کشاف ص۸۱۱ - اخوان ج۳ ص ۱٤٦ - مجموعه دوم مصنفات ص ۱۰٤ ، ۲٤۱ - ۲٤۲)

صورت - کلمهٔ صورت براموری چند اطلاق شده است :

۱ ماهیت نوعیه ۲ هرنوع ماهیتی ۳ حقیقتی که قوام محل بدانست ٤ طبیعتی ازقوام محل باعتبارحصول نوع طبیعی ازآنست ۵ کمال چیزی که مفارق ازآنست ٦ نفس

۷ عرفا بر اسماءِ وصفات خدا باعتبار مظهریت آنها ازذات او صورت اطلاق کرده‌اند ۸ هر امری که صفت برای موصوفی باشد ۹ شکل ۱۰ آنچه فعلیت اشیاء بآنست ۱۱ برماهیت باعتبار حضور علمی صورت علمیه گفته‌انـد چنانکه این اصطلاح یعنی صورت علمیه گاه اطلاق برموجودات ذهنی نیز میشود یعنی صور اشیاء که در ذهن حاصل میشونـد و وجود ذهنی بخود میگیرند صور علمیه و صور عقلیه گویند درمقابل صورت حسیه که شکل و رنك اشیاء خارجی است که بواسطهٔ حواس دیده میشود که صور شکلیه هم گویند .

برنفس انسان صورت بدن اطلاق شده است ازجهت آنکه کمال بدن انسان بدانست ک صور انسانی هم نامند. وبرنفس نباتی که کمال نبات بآنست صورت نباتی اطلاق شده است .

برنفس حیوانی که کمال حیوان بآنست صورت حیوانی اطلاق کرده‌اند و باین جهت کمال هرچیزی را صورت آن چیز نامیده‌اند .

وجسمیت اجسام وآنچه جوهریت جسم بآن بوده و بالاخره جوهریت قابل ابعاد که محل یعنی هیولی بدون اوتقرر ووجودی نـدارد و مشترك در تمام اجسام است صورت جسمیه گویند که همان امتداد جسمانی وشکل است که مشترك درتمام اجسام است در مقابل صورت نوعیه که منشائیت صدور افعال مختلفه ومختصه بهرنوعی است زیرا انواع مختلف را هریك آثار مخصوص بدانست و آن ناشی از صورت جسمیه و صورت مقوم جسمیت اشیاء نیست والا تمام اشیاء وانواع را خاصیت وآثار یکسان میبود زیرا صورت جسمیه که مقوم جسمیت وحال در هیولی است در تمام اجسام یکسان است پس آنچه منشأ اختلاف انواع و آثار وخواص آنها است امری دیگر است که مقوّم نوعیت است نه جسمیت و آن صورت نوعیه است .

صورت نوعیه‌را صورت خاص هم‌گویند ازجهت آنکه هر نوعی ازانواع را صورت نوعیه خاصی است غیر ازصورت نوعیه دیگر برحسب اختلاف آثار وعوارض وخصوصیات .

فصل را نیز صورت فعلیه گویند که بازاءِ صورت خارجی است چنانکه جنس بازاءِ مادهٔ خارجی است .

صورت جسمیه‌را صورت عام‌هم‌میگویند چنانکه صورت نوعیه‌را صورت خاص گویند .

واصالت وجودیان وجود را صورت ماهیت میدانند .

وصورت کمالیه اطلاق برصورت نوعیه شود که کمال هرنوعی بدانست .

مثل افلاطونی را صور مفارقه الهی گویند .

مثل معلقه را صور مثالیه نامیده‌اند و صور شبحیه نامیده‌اند که اشباح و سایهٔ از موجودات طبیعی است .

وصورت هریك ازعناصرخاص‌را صورت بسیطه نامیده‌اند .

« الصورة هی المعنی الذی بها صار الموجود موجوداً و هی المدلول علیها بالاسم والحد و عنها یصدر الفعل الخاص بموجودٍ موجودٍ » . (تهافت‌التهافت ص ٤۳۲)

وبالجمله صورت اطلاقاتی دارد یعنی درموارد مختلف اطلاق خاصی دارد ازجمله :

۱ - آنچه موجب امتیازاشیاء است اعم از اشیاء خارجی یا ذهنی (صورت خارجی یا ذهنی) .

۲ - صورت ذهنیه ومعلومات را صورت ذهنی وعلمی گویند .

۳ - آنچه شیئیت شیء بدانست .

٤ - هرهیأتی که در قابل باشد مانند بیاض درجسم . (کشاف ص ۸۲۹)

۵ - وبر کیفیت و کمیت خاص حاصلهٔ ازامتزاج نیز صورت امتزاجی گویند .

صدرالدین گوید: تمام معانی‌واطلاقاتیکه برای صورت هست دراین‌معنی که «مابه‌یکون الشیء هو بالفعل» مشترك است واین معنی جامع همه است .

وی گوید : صورت جهت فعلیت اشیاء است ودربسائط نفس طبیعت است بحسب ذات وغیرطبیعت است باعتبار دیگر .

گاه ازصورت طبیعی معانی را خواهند که مقابل صورت صناعی باشد که اشکال و صوری است که در اشیاء بواسطهٔ قسری ایجاد میشود. صورت مفیدوهیولی‌مستفیداست‌وازاین جهت صورت متقدم برهیولی است .

صورت گاه بسیط است مانند صورت هریك از عناصر به تنهائی وگاه مرکب است مانند صورت انسان که از مجموع حاصل از عدهٔ امور است .

وگاه خاص است مانند صورت نوعیه وحدوفصل وخاصهٔ شیء وگاه عام است مانند صورت نوعیه واجناس .

وی گوید : صورت‌نوعیه نزد معلم اول واتباع اوجوهراست ونزدرواقیان عرض است ونزد ما عین وجود است، صور نوعیه را صور نوعیه مادیه وطبیعیه هم گویند در مقابل صور

نوعیه نوریه مجرده که همان مثل نوریه‌باشند و صور نوعیه طبیعیه و جسمانیـه اصنام صور مجرده نوریه‌اند وظل وشبح آنهایند ودرمورد صورت جسمیه گوید : صورت جسمیه عبارت ازمقداروهیأت اتصالی اجسام است وعبارت از جوهر ممتد ذو ابعاد است و مشترك در تمـام اجسام است .

(تفسیر ص ۳۳ ، ۶۶۵ ، ۶۵۵ ، ۱۶۰۳ ، ۱۰۵٤ ، ۱۰٤۳ - تهافت التهافت ص ٤۳۲ - اخوان ج۱ ص۲۶۰ - اسفار ج۱ ص ۱۷۲،۷٤ ، ۱۵۷ - رسائل صدرا ص ۱۵۶ - اسفار ج ۲ ص ۱٤۸ ، ۱۲۵ ، ۱۰۲ ، ۱۸٤ ، ۱٤٤ - ۱٤۵ ، ۱۹۰ . ۱٤۹ ، ۱٤۳ ، ۱۵۵ - ش ص ٤۳۹ ، ۲۹۸ - شفا ج۱ ص ۲۲ ، ۲۷۸ ، ۳۰۵ - ج ۲ ص ۵۲۹ ، ۵۷۸ ، ٤۱۶ ، ٤۱۰ ، ۵۳۸ - شرح منظومه ص ۲۳)

صورت ابداعی - مراد صورت اولین موجود است .

ناصرخسرو گوید : نخست از هر نوعی جفتی نر وماده بوده است ازمردم و جز مردم جفتان ابداعی بی‌زایش از آن صورت ابداعی اندرآمده است بعالم .

(جامع الحکمتین ص ۸۲)

صورت الهی - صورت الهی صورتی است که واهب الصور بموجودات داده است و آن غیرازصورت صناعی است .

(زادالمسافرین ص ۳۳)

صورت امتزاجی - مرادصورت‌حاصله از کیفیات امتزاجی‌اشیاء ممتزج است رجوع بصورت شود .

صورت انسان - گاه ازصورت انسان نفس ناطقه اراده میشود و گاه هیأت ترکیبی ازجمله اعضاء او رجوع‌شودبصورت و (تهافت التهافت ص ۵٤۰) .

عقل اول و نفس کلیـه را نیز صورت نامند . (مصباح الانس ص ۳٤)

صورت‌اولی - مراد از صورت اولی صورت الصور است . (تفسیر ص ۱۶۸۶)

صورت بدن - مراد نفس است که کمال بدن بآنست رجوع بصورت شود .

صورت‌برزخی - مرادصورت‌جسمانیه است . (مجموعه دوم مصنفات ص ۲۰٤)

صورت بالذات - صورت بالذات در مقابل‌صورت بالعرض‌است‌مانندشکل‌برای کرسی که صورت بالذات است . (اسفارج۱ ص۱۵۷)

صورت‌بالعرض - صورت بالعرض مانند سواد وبیاض برای جسم .

(ازاسفار ج۱ ص ۱۵۷)

صورت بالفعل - صورت موجوده در هرشیءِ صورت بالفعل است در مقابل صورت بالقوة که صورتی است که ممکن است جسم بدان متلبس شود. (ازاسفار ج۱ ص ۱۵۸)

صورت بالقوة - صورت بالقوة صورتی است که جسم ممکن است بدان متلبس شود مثلا صورت انسانی برای نطفه بالقوة است.
(اسفار ج۱ ص ۱۵۸)

صورتجلیات - تمام موجودات صور تجلیات اسماءِ الهیه‌اند ومظاهرشئون اصلیه ونسب علمیه اویند.

صورتتمام - مراد از صورت تمام و تمامی صورت نوعیه است.
(مصنفات ج۱ ص ۱٤)

صورتتولیدی - مراد صورتهای موجودات متولد از موجودات دیگر است نه صورتهای ابداعی وطبیعی.
(جامع‌الحکمتین ص ۸۲)

صورت جرمیه - مراد صورتجسمیه است که گاه از آن تعبیر بصورت جرمیهٔ شخصیه میکنند.
(ش ص ۲۲۵ ـ اسفار ج۲ ص ۱٤٤ ، ۲٤۲)

صورت جسمیه - رجوع‌شود بصورت.

صورت جوهریه - مراد از صورت جوهریه طبیعت ساریهٔ در تمام اشیاء است که جوهرصوری‌هم نامیده‌اندوفصول یامبادی‌فصول را نیز صورت جوهریه گویند رجوع بصورت نوعیه شود..
(اسفار ج۲ ص ۱۳۵ ـ شفا ج۱ ص۲۰٤،۲۱۷- تفسیر ص۱۰٦۸)

صورتحسیه - صورحسیه‌مقابل‌صورت شبحیه و هم مقابل صورت عقلیه و هم صورت نوعیه‌است یعنی گاه مرادازصورت حسیه‌همان شکل است.
(اسفار ج۱ ص ۷٤) ورجوع شود بصورت.
« الصورة الحسیة من طبیعة المضاف ».
(تهافت‌التهافت ص ۲۳۸)

صورت حیوانیه - مرادنفس حیوانی است رجوع شود بصورت.

صورت خارجیه - صورت خارجی مقابل صورت ذهنی است رجوع بصورت شود.

صورت خاص - مراد صورت نوعیه است و گاه حد وفصل شیءِ را گویند.
(اسفار ج۱ ص ۱۵۷) ورجوع بصورت شود.

صورت خیالیه - مرادصورمحسوسات است که بوسیلهٔ حواس ظاهری مرتسم در خزانه‌خیال‌شوندو گاه مرادخیال‌منفصل‌است.
(ازمجموعه دوم مصنفات ص ۲۰۹)

صور ذهنیه - مراد موجودات ذهنی‌اند که صور علمیه هم گویند.

(از مجموعه دوم مصنفات ص ۱۵۹ ، ۹۲) و رجوع بصورت شود.

صور شبحیه- صدرا گوید: غیر ازمثل افلاطونی صور شبحیهٔ معلقهٔ هستند که درعالم اشباح‌اند ومثل افلاطونی ثابت بوده و درعالم انوار عقلیه‌اند. (اسفار ج۱ ص ۷۴)

صورت شکلیه - گاه ازصورت شکلیه صورت جسمیه اراده شود وگاه مراد شکل محسوس است که هیأت خاصه اجسام است و بعبارت دیگر ابعاد والوان است.

(ازاسفارج۱ ص ۲۰۷) ورجوع بصورت شود

صورت صناعی - صورت صناعی در مقابل صورت طبیعی است.

ناصرخسرو گوید: اماصورتهای صناعی چون صورت شمشیر وصورت انگشتری است که اندرآهن وسیم بصنعت مردم آمده است.

(زاد المسافرین ص ۳۲ - تفسیر ص ۱۵۹۶)

صورة الصورة - مرادازصورة الصور ذات حق‌است باصطلاح ارسطو

(ازاسفار ج۳ص ۱۲۴)

صورت طبیعی- صورت طبیعی در مقابل صورت تعلیمی‌است وآن صورتی‌است که بصنعت مردم نباشد و گاه از صورت طبیعی صورت نوعیه را میخواهند.

(اسفار ج۲ ص ۱۴۹،۱۵۵- شفا ج۲ ص ۴۵۴- ج۱ ص ۲۰۹ - تفسیر ص ۱۴۸۳)

صورت عامه - مراد از صورت عامه صور جسمیه است رجوع بصورت شود.

صورت‌عامیه نوریه - مراد صور ذهنی وعلمی اشیاء است.

(ازمجموعه دوم مصنفات ص ۲۰۴)

صورت عقلیه - مراد از صور عقلیه موجودات عقلی و ذهنی‌اند که صور علمی هم گویند.

(ازشفا ج۱ ص ۳۶۰) ورجوع بصورت شود.

صورت عقلیهٔ الهیه - گاه ازاین اصطلاح صور علمیه حق را اراده کنند وگاه عقول را وگاه مثل افلاطونی‌را اراده کنند که صور معقوله وصور عقلیه هم گویند.

(اسفار ج ۱ ص ۱۶۴ ، ۱۰۹ - راحة العقل ص ۴۶)

صورعلمیه- مراد صورذهنیه‌اند وگاه مراد صورعلمیهٔ الهیه است که همان مثل‌نوریه افلاطونیه باشد.

(اسفارج۲ ص ۱۶۲) ورجوع بصورت شود.

صورت فصلیه - مراد فصل است

رجوع بصورت شود .

صورت کمالیه - هرصورتی کمال شیء است و گاه مرادازاین اصطلاح نفس است.

صورت ماهیت - بنـابرقول اصالت وجودیان وجود صورت ماهیت است رجوع بصورت شود .

صورت مرکبه - صورت مرکبه در مقابل صورت بسیطه است رجوع بصورت شود.

صورت معقوله - مرادمعقولات است .

(ازاخوان ج۳ ص ۳۵)

صورت معنوی - مراد نفس حیوانی انسان است درمقابل قلب معنوی که نفس ناطقه انسان است . (ازاسفار ج۳ ص ۱۰۰)

صورمفارقه - گاه ازصورمفارقه بطور مطلق صور علمی موجودات را میخواهند در مقابل صورطبیعیه محسوسه و گاه مثل افلاطونی را خواهند .

(تهافت التهافت ص ۱۶۶ - تفسیر ص ۸۲۹)

صور مفارقه افلاطونی
صور مفارقه الهیه } مراد مثل افلاطونی است . (ازاسفار ج۳ ص ۴۱ ، ۱۳۴،۳۸)

صورت مقداریه - مـراد از صورت مقداریه صورت جسمیه ومقادیراست .

(ازمشاعر ص ۱۴۶)

صورت مقومه - مرادازصورت مقومه صورت جسمیه است که تقوم هیولی بدان و وجسمیت جسم بآنست .

(ازمصنفات ج۱ رساله ۵ ص ۱۳ - ۱۴)

صورت منطبعه - مراد صورت نوعیه است . (ش ص ۲۵۷)

صورت نباتی - مراد نفس نباتی است رجوع بصورت شود .

صورت نطقی - مرادنفس ناطقه است

(زادالمسافرین ص ۶۹)

صورت نوعیه - صورت نوعیه منشائیت آثار هرنوعی است که کمال آن نوع بآنست رجوع بصورت شود .

(اسفار ج۲ ص ۱۵۱ ، ۱۴۶- شواهدالربوبیة ص ۶۷ - ش ص ۲۲۵- شفا ج۱ ص ۲۲ ، ۶- ج۲ ص ۴۱۰ ، ۴۷۵ - تفسیر ص ۶۶۶)

صور نوعیه مجرده - مراد مثل افلاطونی است رجوع بصورت شود .

صورت هیولانیه- مرادصورت جسمانیه است .

(مجموعه دوم مصنفات ص ۹۲ خ - تفسیر ص ۱۰۷۵)

صیاصی انسیه - مراد ازصیاصی انسیه

ابدان است و اصولا ازصیاصی عالم اجساد را خواهند .

(ش ص ۴۸۳ـ مجموعه دوم مصنفات ص ۲۰۱)

صیاصی البرزخیه ـ مراداجسام‌است.

صیاصی الصامته ـ مراد حیوانات و اجساد صامته است . (ش ص ۴۸۳)

صیاصی الغاسقه ـ مرادابدان واجساد است . (ش ص ۴۵۸)

صیاصی الناطقه ـ مراد انسان است که حیوان ناطق است . (ش ص ۴۸۳)

ض

ضد ـ در زیر عنوان کلمهٔ تقابل بیان شد که ضد هر چیزی عبارت از چیزی است که با آن درمحل واحد جمع نشوند ولکن ارتفاع هردوممکن باشد وازشأن ضدآنست که باضد خود منافات داشته باشد و هر یك یافت نشود مگر بفقد دیگری «من شأن الضد ان ینافی ضده ولایوجد احدهما الابفقد الآخر».

(راحة العقل ص ۴۷)

ضدان ـ ضدان دوامروجودی هستند که با هم جمع نمیشوند و لکن مرتفع میشوند «الضدان امران وجویان لایجتمعان ولکن یرتفعان» و مراد از اینکه درمحل واحد جمع نشوند خارج ازذهن است والا ذهن مجمع متضادات است.

(تفسیر ص ۱۳۰۳ و رجوع شود به درة التاج بخش اول ص ۱۱۷- شرح منظومه ص ۱۱۱)

ضرورت ـ امتناع انفکاك چیزیرا از چیزی دیگر برحسب حکم عقلی ضرورت مینامند و کلمهٔ ضرورت درلغت بمعنای ناچاری والزام واضطراراست وبالجمله هر گاه گویند نسبت حیوانیت بانسان ضروری است مراداین است که عقل حاکم است که انفکاك انسانیت ازحیوان وبالعکس محال است.

ضرورت درفلسفه بمعنای وجوب ومقابل امکان آمده است وبرحسب معنی منطقی باین معنی است که هر گاه مقدمات برهان مفید علمی یقینی بود و دائم باشد که متغیر نشود باید که ضروری باشد.

(اساس الاقتباس ص ۱۳۰، ۱۳۶، ۳۸۹)

وضرورت برچند نوع است:

الف ـ آنکه مصداق حکم نفس ذات موضوع باشد بدون اعتبار امری دیگر بطور مطلق که آنرا ضرورت ازلی دائم گویند چنانکه گویند خدای متعال عالم است یعنی ازلاً وابداً متصف به صف علم است وعلم اوهم ازلی وابدی است ویا گویند ذات خدا موجود ازلی است یعنی اول وآخر ندارد.

ب ـ آنکه مصداق حکم نفس موضوع

باشد بدون علت و شرط و لکن مادام اتصاف ذات موضوع برحیثیت مذکور «مادام اتصاف» برنحوظرفیت بحته باشد .

ج - آنکه مصداق حکم ذات موضوع باشد باعتبار حیثیت تعلیلیهٔ خارجیه که خارج از مصداق حکم باشد و گاه باحیثیت دیگری که غیرذات باشد اعم ازآنکه حیثیت تقییدیه سلبیه باشد مانند «زید اعمی» یااضافیه باشد مانند «السماءِ فوقنا» یا اعتباریه باشد مانند «زید ممکن» یا انضمامیه باشد مانند «زید ابیض» صدق موجودیت برواجب الوجود از قبیل ضرورت ازلیه است و بالجمله مفهوم واجب‌الوجود لذاته شامل اقسامی چند است. رجوع بواجب شود .

ضرورت ازلیه - ضرورت‌ازلیه عبارت ازنسبت ضروری ازلی حکم است ابداً و ازلاً چنانکه گویند خدای عالم است یعنی ازلاً و ابداً متصف بعلم‌است وعلم‌اوازلی وابدی بوده وعین ذات اواست ویا گویند ذات خدا موجود ازلی است یعنی بدون قید و حیثیت مصداق موجودیت است . (دستور ج۲ ص ۲۶۴)

ضرورت ذاتی - ضرورت ذاتی که ضرورت مطلقه هم گویند عبارت از ضرورت مادام الذات است یعنی مادام که ذات موجود است بدون آنکه ذات علت‌اتصاف وحکم باشد مثال «انسان انسان است، انسان حیوان است» که ضرورت ذاتی درظرف وجود است نه‌بشرط وجودوبقید ذات‌است‌نه‌بعلت‌خارجی.

(اسفار ج۱ ص ۲۱ - دستور ج۲ ص ۲۶۵)

ضرورت ذاتی بشرط وجود - ضرورت بشرط وجود درموردی‌است که حکم برمبنای وجود موضوع باشد چنانکه گویند: «انسان عالم یا قادر ویا کاتب است» وبدیهی است که کتابت وعلم‌وقدرت برای‌انسان مادام وبشرط وجود است وازحالات واوصاف ذات نیست .

واگر مقتضی آن ضرورت ذات نباشد بلکه باعتبار امرمغایری باذات باشد اگرآن غیروجود باشد ضرورت بشرط وجود است .

(ازدستورج۲ ص۲۶۶- اساس‌الاقتباس ص۱۳۲)

ضرورت بشرط محمول - ضرورت بشرط محمول درصورتی است که نسبت حکم ضروری مادام وجود وصفی ازاوصاف باشد که این‌قضیه‌را مشروطهٔ‌بوصف موضوع‌نامند مانند «کل اسود قابض للبصر مادام اسوداً» .

(اساس‌الاقتباس ص ۱۳۲ ، ۱۳۴)

ضرورت وقتیه - ضرورت وقتیه در صورتی است که ثبوت محمول برای موضوع بضرورت باشد ومقتضی‌آن ضرورت ذات‌نباشد ومعلق بموضوع و محمول هم نباشد و بلکه

حصولش خاص بود بوقتی معین مثال « ماه منخسف‌شود دروقت معین » واگر خاص نبوده متشره خوانند مانند « هرانسانی متنفس‌است دروقتی ازاوقات » .

(ازاساس‌الاقتباس ص ۱۳۴،۱۳۲)

ضروری ـ کلمهٔ ضروری گاه مقابل اکتسابی است ومرادف بابدیهی‌است تصورات ضروری یعنی‌تصوراتی که درحصول آنهانیازی بتأمل و فکر نیست و گاه مقابل امکان است چنانکه گویند حیوانیت‌انسانراضروری‌است. (ازتهافت‌التهافت ص ۲۴۶- دستورج۲ص۲۶۷) رجوع به تصوروتصدیق شود .

ضوء ـ ضوء یعنی روشنائی و نـور هرجسمی اگر مکتسب ازغیر نباشد ضیاء مینامند مانند نورآفتاب که متعلق وازخواص جرم آفتاب است این معنی‌نیزازقرآن مجید دانسته میشود « هو الذی جعل الشمس ضیاء والقمر نوراً » .

شیخ‌الرئیس گوید : ضیاء ونور وشعاع متقارب المعنی میباشند و اختلاف چندانی از لحاظ وضع‌لغوی ندارند ولکن مواردا‌ستعمال آنها متفاوت است و ناچار باید فرق و امتیاز آنهارا ازیکدیگر بیان کنیم . رجوع شودبه (شفا ج۱ ص ۳۷۱،۳۰۷- مصنفات ج۲ ص۳۱)

ط

طالب - این اصطلاح عرفانی است و جویندهٔ راه عبودیت‌را گویند رجوع بفرهنگ مصطلحات عرفا شود .

طامات - این اصطلاح عرفانی است و معارف را گویند که دراول سلوك برزبان سالك گذرد و سخنی باشد نامفهوم یا کنایتی نامعلوم . رجوع شود بفرهنگ مصطلحات عرفا تألیف نگارنده .

طامه - این اصطلاح کلامی است و طامه بتشدید میم روزقیامت را گویند .

(از کشاف ص ۹۲۷)

طاهر - طاهر یعنی پاك و در اصطلاح اهل‌الله کسی را گویند که خدا اورا از ادناس ومخالفات محافظت کرده‌باشد .

طاهر الباطن - این اصطلاح عرفانی است و کسی را گویند که خدای متعال اورا ازوسواس وهواجس‌شیطانی وتعلق باغیارحفظ کرده باشد .

طاهر السر - این‌اصطلاح عرفانی است و کسی است که هیچ آنی از خدا غافل نباشد و دائماً اداء حقوق کند . رجوع به فرهنگ مصطلحات عرفا شود

طاهر الظاهر - این اصطلاح عرفانی است و کسی را گویند که خدا اورا از معاصی حفظ کرده باشد .

طب روحانی - طب روحانی عبارت‌از علم به کمالات علوی و آفات وامراض‌وادوات آنها است .

(اصطلاحات صوفیه)

طباع - طباع بکسرطاء مبدأ اول برای حرکت است و اطلاق برصورت نوعیه نیز میشود و گویند طباع اعم است ازصورت .

(از کشاف)

طبایع اربعه - مراد از طبایع اربعه برودت ، حرارت ، یبوست ورطوبت است .

(ازاخوان ج ۳ ص ۲۰۵ ، ۱۱۰)

طبایع اسطقسیه-مرادازطبایع اسطقسیه

طبایع عنصریه‌است ومقابل طبایع فلکیه‌است .
(ازاسفار ج۲ ص ۱۸۱)

طبایع جرمیه - مراد ازطبایع جرمیه هویات متجدده وصورنوعیهٔ طبیعیه است « ان هذه الهویات المتجددة المسماة بالصورالنوعیة والطبایع الجرمیة » . (اسفار ج۱ ص ۲۳۷)

طبایع خمسه - مراد ازطبایع خمسه همان طبایع اربعهٔ مذکور در فوق باضافه طبیعت فلك وافلاك است که گویند آنها را طبیعت غیرازطبیعت عناصراست .
(اخوان ج۳ ص۲۰۳)

طبایع عامهٔ متکرره - مراد از طبایع عامهٔ متکرره معانی و امور عامه است مانند وحدت ، شیئیت وغیره وبطور کلی معانی مصدری اشیائی که‌برحسب اعتبارمعتبرمتکرر در عقل وذهن میشوند طبایع عامهٔ متکرره مینامند وطبایع عقلیه و کلیه هم گویند .
(ازاسفار ج۱ ص ۳۳ ، ۴۹ ، ۱۳۳)

طبایع غیرقاره - مراد موجودات غیر قارة الوجود است مانند زمان وحرکت .
(ازاسفار ج۱ ص ۴۹)

طباعیه و طباعیان - کسانیکه مؤثر دروجود طبیعت‌را دانند طباعیه ودهریه گویند وکسانیکه گویند موجودات از فعل و انفعال طبایع اربعه پدیدآیند طباعیه گویند .
(ازاسفار ج۴ ص ۱۴ ، ۱۳۸ - زادالمسافرین ص ۳۱)

طبع - طبع بفتح طاء و سکون آن گاه مرادف طباع است و گاه مرادف طبیعت است وصفتی است مرکوز در اجسام وحال در آنها .
(کشاف ص ۹۱۱ - تهافت‌التهافت ص ۴۵۰)

طبع فلك - آنچه مبدأ فعل جنبش آسمانی است علماء نام‌آنرا نفس گفتند ونیز طبع فلك گفتند و بهردو لفظ یك معنی را خواستند . (ازمصنفات ج۱ رساله ۵ ص۴۰)

طبقات سفلیه
طبقات علویه } موجودات علویه مانند آسمانها و افلاك را طبقات علویه گویند درمقابل طبقات سفلیه که موجودات عنصری‌اند .
(اسفار ج۳ ص ۹۰)

طبیب روحانی - این‌اصطلاح عرفانی است وعارف کامل را گویند که قادر باشد مردم را ارشاد کند .

طبیعت - کلمهٔ طبیعت یکی‌از کلماتی است که درادوارمختلف تاریخی‌معانی مختلف بخود گرفته است وملاك کارصدرالدین‌شیرازی

درحرکت جوهریه همان طبیعت ساریه است.

طبع درلغت بمعنای ختم است و «طبع الشیء» یعنی اورا ختم کرد و «طابع» چیزیکه بدان امری ختم‌شود وبمعنای سجیت وخلق نیز آمده است «طبع‌الله» یعنی «خلق‌الله» طبایع اربعه‌حرارت و برودت ورطوبت ویبوست راگویند. (کنزالعلوم واللغة)

وطبیعت یعنی سجیت وجمع آن طبایع است. وعلم طبیعت یعنی‌علمی که درآن بحث ازاشیاء عالم‌حسی وظواهرموجودات میشود.

ابن رشد گوید: طبیعت اطلاق میشود برتغییرات چهارگانه که عبارت‌ازکون وفساد ونقله ونمو واستحاله‌باشد وبرصورتی که مبدأ آن حرکات‌است ونیزاطلاق میشودوشایسته‌تر همین اطلاق است و برقوتی که مدبر اجسام است نیزاطلاق میشود وبراسطقساتی که مبدأ ترکیب اشیاءاست‌نیزاطلاق میشود وبرهیولی وصورت و مواد و تغییرات بطور مطلق اطلاق میشود.

(رسائل ابن‌رشد ص ۳٤ - ۳۵ و رجوع شود به تفسیر ص ٤۱۳)

و اطلاق برهرامری که فاعل بواسطهٔ آت بدون فرا گرفتن راهنمائی شود میشود چنانکه گویند پستان گرفتن طفل بالطبع یا امرطبیعی است وبرمبدأ صدور افعال ذاتی و غیرقسری نیز اطلاق میشود چنانکه سنگ بدون علت و محرك خارجی فرود آید. و برحرکاتی که مستند بعلم و شعور نباشد نیز اطلاق میشود. (ازالمعتبر ج۲ ص ۵، ۸)

شیخ‌الرئیس گوید: قوتی که مبدأ افعال وآثار خاصی‌است بروتیرهٔ واحده‌بدون شعور واراده طبیعت میگویند و درتعریف آن گوید: «قوة ساریة فی الاجسام یفیدالصورة والخلقة» وباز گوید: «وطبیعته هی القوة التی‌تصدرعنها تحرکه (جسم) اوتغیره الذی یتکون عن ذاته».

و گوید: برمعانی دیگری نیز اطلاق میشود از جمله برمبدأ حرکت و سکون، آنچه مقوم جوهر است، ذات هرچیزی و مزاج. (شفا ج۱ ص ۱٦ - ۱۷)

طبیعت اولی - مراد عقول اول‌است. (مصنفات ج۱ ص ۸ ازرساله ۳) رجوع بعقل اول شود.

طبیعت‌خامسه - فلاسفه گویند طبیعت افلاك غیر از طبیعت هریك از عناصر است و طبیعت پنجمی است وطبیعت‌آنها مقتضی‌خرق والتیام و کون وفساد نیست.

(اخوان ج ۲ ص ۲۹)

طبیعت ساریه ــ مراد قوای نفس کلیه مافوق است که ساری در اجسام مادون ومحاط است « ان للنفس الکلیة التی هوفوق الفلک المحیط قوة مختصة ساریة فی جمیع الاجسام التی دون فلک القمر مدبرة لها متصرفة فیها » . (اخوان ج۲ ص ۱۹۳)

« ومنها افعالها ویسمیها الفلاسفة والاطباء طبیعة الکون والفساد ویسمیها الناموس ملکا من الملائکـة و هی نفس واحدة و لها قوی الکثیرة » (رسائل ج۲ ص۱۹۳)

طبیعت کلی ــ ناصرخسرودرمقام بیان اطلاقات طبیعت گوید : ارسطو گوید: طبیعت آغاز حرکت وسکون است و گروهی دیگر گویند قوتی است الهی گماشته برحفظ عالم و گروهی گویند خلأ است که نگاه دارنـده است وطبیعت کلی است وبعضی گفتنداندرطوبت است ونگاه دارنده اشیاءاست و گروهی گفتند ارادت باری است وبعضی گفتند حرارت است وبعضی گفتند نفس است .

وگویـد : حافظ اقسام جسم کلی را طبیعت کلی گفتند که مساوی بامثال افلاطونی است که آنهانیز برای حفظ اشخاص جسمانی اند. (جامع الحکمتین ص ۱۲۳ ، ۱۲۵ و رجوع شود به اسفار ج٤ ص ٥۹)

طبیعت مرسله ــ مرادازطبیعت مرسله وجود لابشرط است . (شفا ج۲ ص ٥٦۲)

طبیعت مطلق ــ کلی هرگاه من حیث هو و بـدون لحاظ اطلاق مأخوذ شود « مطلق الطبیعة » نامیده شده و باین اعتبار به تحقق فردی ازافراد محقق میشود وبانتفاء فردی نیز منتفی میشود این نوع کلی موضوع قضیهٔ مهمله است وهرگاه باآن لحاظ اطلاق شود نه بآن نحو که اطلاق قید آن باشد بلکه بدان نحو که اطلاق عنوان لحاظ آن باشد این نوع کلی را طبیعت مطلقه نامند و به تحقق یکفرد محقق میشود ولکن بانتفاء یکفرد منتفی نمیشود واین نوع کلی موضوع قضیه کلیه است . (دستور ج۲ ص ۲۷٤)

طبیعی ــ طبیعی یعنی امریکه مقتضای طبع باشد و چیزیکه مستند بذات شیء باشد فن طبیعی یعنی علم باحوال اموریکه دروجود خارجی و ذهنی نیاز بماده داشته باشد و امور طبیعی باآثاروحرکات وزمانیات ومکان و کلیهٔ اموریکه مربوط بماده ومادیات است میگویند ونیزطبیعی بکسی میگویند که حوادث جهانرا منسوب به طبیعت میدانند وقائل بنیروی مافوق طبیعت نمیباشد . (تفسیر ص ۱٥۱۳ - کشاف ص ۹۱۱ - شفا ج۱ ص ۱٦)

طبیعیات - رجوع بطبیعت و (شفا ج۱ ص ۸۳) شود .

طرب - این اصطلاح عرفانی است و انس باحق است . (از کشاف ص ۸۹۹)

طرد - این اصطلاح عرفانی است و حرمان از ادراك روحانیات است بواسطه تخلفاتیکه سالك کرده باشد .

طرف - نهایت هرچیزیرا طرف آن گویند وطرف زمان «آن» است .

(شفا ج۱ ص ۸۵)

طریق استلزام - توصل ازمعلومات به مجهولات که مطلوب باشد یا بطریق استلزام باشد یابطریق اشتمال وطریق استلزام انتقال بود ازملزوم بلازم وطریق اشتمال انتقال بود ازامری بامری که میان هردواشتمال مناسبی باشد (اساس‌الاقتباس ص ۳۳۰)

طریق دراصطلاح عرفا عبارت ازمراسم واحکام خدا است وطریق‌الله وصول بحق‌است.

رجوع بفرهنگ مصطلحات عرفا شود .

طریقت - این اصطلاح عرفانی‌است و ازطریقت سیر خاص مراد است که مخصوص سالکان راه حق است .

رجوع بفرهنگ مصطلحات عرفا شود .

طفره - طفره بمعنای جستن درارتفاع است وبمعنی مطلق جستن است و در اصطلاح معقول انتقال جسم است ازجزء مسافتی بجز مسافت دیگر بدون‌آنکه ازاجزاء مابین عبور کند ومحاذی آنها قرار گیرد وبعبارت دیگر انتقال ازمسافتی بمسافت دیگر بدون گذشتن ازمسافت متوسط .

(اسفار ج۲ ص ۱۱۱،۱۰۷ - شفا ج۱ ص۸۷)

طلب - طلب یعنی خواستن و طلب کردن چیزی بعد ازوجود آن چیز است و باید نمونهٔ ازآن موجود باشد و دراصطلاح جستجو کردن ازمراد است ومطلوب دروجود طالب هست و میخواهد تمام مطلوب را بیابد وتمام مطلوب را باید دروجود خود بطلبد .

رجوع به فرهنگ مصطلحات عرفا تألیف نگارنده شود .

طلسم - علم‌طلسم‌علمی‌است که شناخته میشود بآن کیفیت تمزیج قوای عالیه فعاله باامورسافلهٔ منفعله که دراثر آن‌امتزاج، امور غریبهٔ حادث‌شود درعالم کون وفساد وبعبارت دیگر معرفت کیفیت امتزاج قوای فعالهٔ آسمانی باقوای منفعلهٔ زمینی که منشأحدوث آثار غریبه وافعال عجیبه است که علم سیمیا هم میگویند چنانکه علم به‌تبدیل‌قوای‌اجسام معدنی را بعضی بابعضی دیگر کیمیا نامند

وعلم به‌تصرف درخیال انسانرا بمنظورحدوث اموریکه وجودخارجی ندارند سیمیانامیده‌اند وعلم باحوال سیارات هفت گانـه را ازجهت تصرف آنها در فلکیات وتسخیر آنها و آنچه مربوط بآنها است هیمیا گویند .

بعضی در توجیه و بیان طلسم گویند : طل بمعنی‌اثراست واسم بمعنای لفظ ونام‌است ومعنای‌آن اثراسم ونام میشود وبعضی گویند لغت یونانی است ومعنی‌آن گرهٔ لاینحل است بعضی گویند مقلوب مسلط است . د رهرحال معنی اصطلاحی آن همان علم بآثار واحوال تمزیج قوای‌آسمانی‌است‌باقوای منفعلهٔ زمینی که موجب ظهور افعال غیر عادی شود و علم سحر بحث‌ازمعرفت‌احوال‌افلاك واوضاع آن و کواکب وارتباط هریك بااموزمینی‌وموالید ثلث بروجه خاص است بمنظور حدوث اسرار عجیبهٔ خفیه، و کهانت عبارت ازمناسبت‌ارواح بشریه باارواح مجرده یعنی جن وشیاطین بمنظوراستعلام‌احوال‌حادثه درعالم کون‌وفساد است که مربوط بآینده‌است وعلم عزائم‌تهدید جن و شیاطین بمنظور حفظ اشخاصیکـه در تحت تسلط آنهااند میباشد .

(دستور ج۲ ص ۲۷۹)

شیخ اشراق انواع جسمیه را طلسمات واصنام‌نامیده‌است وآنهارا اظلال انوارمجرده وارباب و اصحاب طلسمات نامیده است کـه همان ارباب‌انواع باشد چنانکه گوید: صاحب طلسم نوع ناطق جبرئیل وروانبخش است .

(ش ص ۴۹۸ ورجوع شود به ص ۴۴۱،۳۴۸، ۴۹۸ ، ۲۴۸)

طلسمات بسائط - شیخ اشراق بسائط جسمانی را طلسمات بسائط میداند رجوع شود به طلسمات .

طمأنینه - این اصطلاح عرفانی است وعبارت ازسکون ورجا و امن وسرور است و مکث آن درقلب مدام است بخلاف سکنیت. رجوع بـه فرهنگ مصطلحات عرفا تألیف نگارنده شود .

طمس - طمس درلغت محوشدن است ودراصطلاح نیست گشتن رسوم و آثار صفات سالك است درنور الانوار . و مقام فناءِ صفات است وذهاب صفات بشری است .

رجوع به فرهنگ مصطلحات عرفا شود .

طوارق - این اصطلاح عرفانی است و آنچه وارد شود بردل به بشارت یا به زجر اندر مناجات درشب وآنچه وارد برقلوب اهل حقایق شود ازطریق سمع طوارق گویند .

(کشف‌المحجوب ص ۵۰۰ - لمع ص ۲۴۶)

طوالع - این اصطلاح عرفانی است و اول چیزی است که پیـدا میشود از تجلیات اسماء الهیه برباطن بنده و آراسته میگرداند اخلاق اورا بنور باطن .

رجوع بفرهنگ مصطلحات عرفا شود .

طوبی - این اصطلاح اسلامی وعرفانی است که از قرآن گرفته شده‌است، صدرالدین گوید مراد از « شجرهٔ طوبی » اصول معارف واخلاق حسنه است . (مشاعر ص ۱۹)

طعوم - طعوم از کیفیات محسوسه مذوقه‌است صدرالدین گوید: اجسام یاذوات طعم‌اند یا نـه قسم دوم را « تفه » گوینـد و اجسامی که دارای طعم‌اند نه‌قسم‌اند ملاحت، مرارت ، دسومت وغیره (اسفار ج۲ ص۳٤)

طهارت - طهارت بردو گونـه است یکی طهارت ظاهر ودیگرطهارت باطن ودل و چنانکه بی طهارت بدن نماز درست نباشد بی‌طهارت دل معرفت درست نیاید .

رجوع به فرهنگ مصطلحات عرفا تألیف نگارنده شود .

طیش - این اصطلاح عرفانی است و کلمهٔ طیش مقابل عیش است و مراد حالتی است که برای خواص فقراء درمقام تجلی‌حق ظاهر میشود .

رجوع بفرهنگ مصطلحات عرفا شود .

طینت - طینت یعنی سرشت و بمعنای رکن وعنصرهم بکار رفته است .

(اخلاق ناصری ص ۵۲)

ظ

ظاهرالعلم - این اصطلاح عرفانی است وعبارت ازاعیان ممکنات است.

(دستور ج۲ ص۲۸۲)

ظاهر الوجود - این اصطلاح عرفانی است وعبارت ازتجلیات اسماء است.

(دستور ج۲ ص ۲۸۶ - کشاف ص ۹۳۱)

ظاهرالممکنات - این اصطلاح عرفانی است وعبارت ازتجلی حق است بصور اعیان و صفات او که بنام وجود الهی خوانده میشود و گاه ظاهرالوجود بر آن اطلاق شود.

ظرافت - این اصطلاح عرفانی است و ظهور انواررا گویند.

ظرف - هرچیزیکه محل و محیط بچیزی دیگر باشد مانند مکان و زمان ظرف نامیده‌اند وآن یا زمانست و یا مکان کلیهٔ حادثات و طبایع و اجسام وجسمانیات جهان کون وفساد ناچار درزمانی بود ونیاز بزمان دارند زیرا یکی ازلوازم کون وفساد عالم‌وجود زمان است که مقدار حرکت است و بالاخره ظرف عبارت ازچیزی است که محیط بچیزی دیگرومحل برای آن باشد مانند زمان ومکان.

(دستور ج۲ ص۲۸۶)

ظل - این اصطلاح عرفانی و اشراقی است صوفیه موجودات عالم را همه موجودات ظلی و غیر حقیقی میدانند وآنهارا ظل حق تعالی میدانندو گویند موجود حقیقی که مبدأ ومآل همهٔ موجودات است یکی است وآن ذات احدیت است که موجود حقیقی است. (دستور ج۲ ص ۲۸۶)

دراصطلاح فلسفهٔ اشراق ظل عبارت از موجود مادی است و موجودات مادی اظلال انوار وروحانیات‌اند وموجودات ذهنی نیزظل موجودات عینی‌اند. (ش ص ۳۹۳)

ظل اول - این اصطلاح عرفانی است وعقل اول را ظل اول ذات حق‌تعالی میدانند که بلاواسطه صادر اول است.

(دستور ج۲ ص ۲۸۶)

ظل‌الله - این اصطلاح عرفانی است

ومراد ازظل‌الله انسان کامل است .

(دستور ج۲ ص ۲۷۶ ـ کشاف ص ۹۳۸)

ظلال انوار ـ مراد افلاک و کلیات عناصر است . (ش ص ۳۹۳)

حد فاصل میان ضوء و نور را نیل ظل گویند (رجوع شود به ضوء) .

ظلال نور قیومی ـ مراد موجودات ممکنه‌اند که ظل نور قیومی‌اند .

ظل الظلالات ـ این اصطلاح عرفانی است وعبارت از اسماء الهی است وظل عبارت ازوجود اضافی‌است ظاهر به تعینات ممکنات وظل الظلالات اسماء الهی است .

ظلم ـ این اصطلاح اخلاقی است و عبارت‌ازخروج ازحد عدالت‌است وآن طرف افراط است. و تحصیل اسباب معاش بوده از وجوه ذمیمه . (اخلاق ناصری ص ۸۴)

ظلمات ـ کلمهٔ ظلمات و ظلمت در عبارات شیخ اشراق اطلاق برماهیات وماهیت شود و گاه ازظلمت اجسام را اراده کرده‌است و گوید:اجسام‌مظلمه و گاه مرادازظلمت عدم نوراست. (ش ص۳۸۸)

ظلمت آباد ـ این اصطلاح عرفانی است و مراد ازظلمت آباد عالم سفلی و جهان طبیعت است .

ظن ـ ظن یعنی گمان و آن عبارت از اعتقاد راجح است بااحتمال نقیض و گاه در یقین وشك نیز استعمال میشود وبالاخره ظن اعتقاد راجح است ومتفاوت الدرجات است از لحاظ قوت‌وضعف ودرطرف‌فوت حدی ازآنرا علم گویند ودرنتیجه بعضی از انواع و مراتب ظن را علم گویند وبالعکس .

(دستور ج۲ ص ۲۸۹ ـ تفسیر ص۴۱۵،۳۹۷ـ اسفار ج۱ ص ۳۲۶)

ظهورظلی ـ مراد ازظهورظلی وجود ذهنی‌است که بنابرقول‌اصح وجودشبحی‌است. (اسفار ج۱ ص ۶۵)

ظهور ـ این اصطلاح عرفانی است و ظهور چیزی عبارت از وجود ونمود آن چیز است و نموداری است و ظهور حق عبارت از تجلی دراسماء وصفات وتعینات است که اسماء وصفات وتعینات و بالجمله موجودات مظاهر اویند واو درآنها خودرا نموده است وآنرا مراتبی است .

رجوع به فرهنگ مصطلحات عرفا تألیف نگارنده شود .

ظهور اول ـ این اصطلاح عرفانی است مراد علم اجمالی حق است .

ظهورثانی ـ مراد علم تفصیلی است .

ظهور ثالث - ظهور صور روحانی است.

ظهور رابع - ظهور مثالی است

ظهور خامس- ظهور صور جسمانی است.

(دستور ج۲ ص ۲۸۸ - مصباح الهدایة ص۳۶- اصطلاحات صوفیه‌خطی)

ing comparisons with Greek sources of Muslim thought and their technical terms as well as references to European works in which these problems are discussed. For this purpose he asked me for cooperation and supply of the mentioned comparative material. The work appealed to me and I gladly started the gathering of material. Seyyed Sajjâdî's present publication may serve as a basis of this planned concordance of classical and Oriental thought. During my research the basic material will still be enlarged and even terms and expressions of secondary significance will be included, so that the work may present a possibly comlete lexicon of Arabic and Persian philosophical technical terms with their signification and historico-cultural significance. Several staff members of the Faculty of Letters in Tehran showed keen interest in this project and promised their help. His Magnificency, Dr. Ali Akbar Siassi, Honorary Rector of the University, and Dr. Yahya Mahdawi, Professor of philosophy, have supplied moral encouragement by their promise of all possible help for the realisation of this work including its publication.

There is sincere hope that the publication of Seyyed Sajjâdî's present Lexicon of Speculative Sciences will arouse both candid interest and constructive critism. Each concrete proposal of improvement, completion or emendation for the planned English edition will be welcome and appreciated.

Dr. Rudolf Macuch,

Associate Professor at the Universisy

of Tehran.

Tehran, 11 th April 1962.

cal interest, to an Orlental student it ought to present both historical and practical interests .

Unfortunately, modern time with various interests it presents to mankind does not allow the student such an absorption by the science of the past as would be necessary for its thorough under - standing . The presenting of its subjects, problems and technical expressions in dictionary form with explanations and references facilitating quick understanding of the subject and orientation in it has become more and more urgent .

Seyyed Ja'far Sajjâdî, a former student of ancient schools of theology and speculative science in Isfahan and Tehran, who during long years carried on research in this domain , understood this need and supplied Persian students with several books of this kind : (a) Dictionary of Philo sophical Terms , 1338=1959; (b) Dictionary of Mystic Technical Terms , 1339=1960; (c) Technical Terms of Mullâ Sadrâ's Ppilosophy , 1340=1961 ; (d) the present work which represents total revision and completion of (a).

The last metioned work is welcome as a comprehensive lexicon of basic technical terms and subject index of Muslim philosophy, theosophy and mysticism and an opportune guide to the study of their problems . In comparison with Seyyed Sajjâdî's former works there is great increase of material as well as techni - cal improvement in this book. There is hope that the work will be appreciated by the students of Muslim philosophy and neighbouring fields as a means of immediate orientation in the exhaustive number of their single problems .

The author desired to make his work more useful by includ -

PREFACE

Muslim philosophy represents an important part of human thought. It preserved and developed ancient philosophy in a critical time when philosophical thought was dying out in Europe. During long centuries science found refuge in Oriental lands under protection of their rulers, and enthusiastic scholars enjoying their favour translated, commented and developed classical sciences combining and fructifying them with valuable elements of their Oriental heritage.

In this cultural propagation and development a remarkable role befell Persia, a land of ancient culture and crossroad between two cradles of civilisation, Babylonia and India. Persian contributions to Muslim thouht are not only the greatest but also the most typical and the most various. Arabic books written by Persian scholars constitute entire encyclopaedias of human knowledge. Theosophy and mysticism cultivated in both Arabic and Persian reached its highest point in country.

The flourishing of Muslim philosophy and theosophy took place in long past centuries, in the ages of po'yhistors, before modern science with its multiple branches of specialisation and experimental research methods came into being, and before Persia, as well as other Muslim countries found contact with them. Modern particularisation of science has affected traditional Oriental science of encyclopedical tendencies, but speculative thought still mainly moves on traditional lines. While to a European student the study of Oriental philosophy represents rather histori-

K. UNIVERSITY
Accession No. 71397

LEXICON OF SPECULATIVE SCIENCES

Part I

1 - ط

SEYYED JA'FAR SAJJÂDÎ

Magister of Theology

TEHRAN 1962